N. 199 Dicembre 2006

RR

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



ANNO CXXIII

CLAUDIANA

BOLLETTINO
DELLA
SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Rivista di studi e ricerche concernenti il Valdismo e i movimenti di riforma religiosa in Italia.

Direttore Responsabile del Bollettino: Augusto Comba c/o Società di Studi Valdesi, Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice (To)

Amministrazione: Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice
Tel. e Fax: 0121 - 93.27.65 - e-mail: ssvaldesi@yahoo.it.

Abbonamento annuo: enti, biblioteche, e persone fisiche non associate: Italia Euro 18,50, estero Euro 23,50.
Per l'abbonamento al Bollettino utilizzare il c/c postale n. 60480597 intestato a Claudiana srl, Via San Pio V 15, 10125 Torino, specificando la causale «Bollettino della Società di Studi Valdesi».

Quote di associazione alla SSV: Italia Euro 28,00, estero Euro 33,00. Utilizzare il c/c postale n. 14389100 oppure il c/c bancario n. 262401/76 c/o Banca Intesa, ABI 03069, CAB 31070 intestati a Società di studi valdesi, Via Beckwith 3, 10066 Torre Pellice (To).

Prezzo del presente Bollettino: Euro 12,00

I manoscritti vanno inviati al Comitato redazionale del Bollettino.
Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia.

N. 199

Dicembre 2006

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



CLAUDIANA

Il processo contro il valdese Giovanni Sensi di Sardegna*

Nell'Archivio di Stato di Torino[1], tra le carte del Fondo dell'Abbazia di San Giusto di Susa, è conservato un *Registro delle cause criminali della curia di Caprie*[2] degli anni 1402-1410 disposte dal nobile castellano di Caprie Emanuele Bartolomei. Il registro contiene una documentazione ancora sconosciuta agli storici su cui vale la pena fermare l'attenzione, perché sono rari i verbali degli interrogatori subiti dagli eretici valdesi nel secolo XV. Nel caso specifico, in undici carte di atti inquisitoriali è emersa la drammatica vicenda processuale di un valdese, Giovanni Sensi di Sardegna. Arrestato dal castellano di Caprie il 7 gennaio 1403 su ordine dell'inquisitore Giovanni di Susa[3], il Sensi viene interrogato a più riprese, sottoposto a tortura, e il 30 marzo 1403 condannato dall'inquisitore come eretico recidivo.

Il registro *causarum criminalium* degli anni 1402-1410 misura mm. 225 x 290 e contiene cc. 77 (bianche e n.n. le cc. 1 e 72r -77v). Si presenta in buono stato di conservazione, eccetto le c. 55, 56 e 57 per le macchie di umidità visibili nei margini superiori ed inferiori, mentre la c.1 n.n. è bucata nell'angolo in basso a destra. La c. 59 si è staccata dalla cucitura, che presenta sul dorso del registro dei rinforzi, dei tasselli rettangolari di cuoio marrone. Su carta incollata a circa metà del dorso compare la cifra «5834», probabile traccia di una vecchia inventariazione. La coperta è pergamenacea, un riuso di un documento notarile del 1383, il cui testo resta in parte nascosto, poiché i margini della pergamena sono stati ripiegati per conferirvi maggiore rigidezza. In alto a sinistra della coperta compare «n° 223», mentre al centro si legge una scritta che funge da tito-

* Ringrazio il prof. Giorgio Jannon senza il quale questo lavoro non avrebbe mai visto la luce e il prof. Massimo Dell'Utri per la collaborazione e la pazienza mostrata durante la lettura della trascrizione latina. Un sentito ringraziamento a Marina Benedetti per le stimolanti osservazioni, in particolare per i suggerimenti riguardanti i criteri e le norme che regolano l'edizione del documento.

[1] Archivio di Stato di Torino Sezioni Riunite, Fondo Abbazia di San Giusto di Susa, articolo 706, paragrafo 16, n° 66-69, mazzo 17. Per quanto riguarda la collocazione: salone L.M., scaffale 25.

[2] Caprie è un piccolo comune posto in provincia di Torino all'imbocco della valle di Susa.

[3] Grado Giovanni Merlo, nel suo fondamentale studio sugli *Eretici e inquisitori nella società piemontese del trecento*, Torino, Claudiana, 1977, alle p. 122-123 scrive che «Giovanni di Susa, prima che inquisitore, era stato priore del convento di Rivoli».

lo: «1410 et Registro querelle n° novo 10». L'inchiostro usato è nero. Per le prime 52 carte è riconoscibile la minuscola notarile del notaio Giovanni Brutini di Rivoli; dalla c. 53 fino alla c. 71 si alternano una serie di altre mani. La cartulazione va da cc.1 a 71, ed è in inchiostro nero, e la si trova in alto a destra sul *recto* di ogni carta. La filigrana visibile in alcuni fogli non è registrata dal Briquet.

Le carte che riguardano la vicenda di Giovanni Sensi sono copie notarili autentiche di verbali processuali, dove vi compare a più riprese la sottoscrizione del notaio Giovanni Brutini, *scriba* della curia di Caprie. Ed è nell'ufficio della curia posto nel castello della medesima città che il notaio Brutini, figlio di *Iohannones de Yvando de Brutini* di Rivoli, trascrive i documenti arrivati a noi oggi.

Nella sentenza emessa dall'inquisitore Giovanni di Susa c'è un passo che riporta il giorno in cui avvenne il primo fermo di Giovanni di Sardegna: è il 7 gennaio 1403 e ad arrestarlo e à porlo in detenzione nel castello di Caprie è il castellano Emanuele Bartolomei. Per correttezza di informazione dobbiamo dire che i primi interrogatori dell'eretico, avvenuti a Rivoli e seguiti da una prima sentenza, non sono documentati dalle carte provenienti dalla curia di Caprie, in quanto esse coprono un periodo successivo, quello che va dal 7 al 30 marzo 1403.

Tuttavia, grazie ad alcune notizie, ad alcuni riferimenti che trapelano dagli atti trascritti dal notaio Brutini, possiamo tentare una sommaria ricostruzione della prima fase processuale, facendo ricorso soprattutto al testo della sentenza, che è luogo in cui di solito confluisce sinteticamente la deposizione dell'imputato.

L'inquisitore Giovanni di Susa ad un certo momento si decide a perseguire il valdese eterodosso, perché gli giungono alcune denunce secondo cui Giovanni Sensi percorre la Valle di Susa celebrando messa e predicando pubblicamente, seppur privo dei titoli necessari per farlo. Non appartiene ad alcun ordine secolare o regolare, non è un chierico, ma continua a spacciarsi indebitamente per sacerdote. Dice inoltre di essere sicuro della sua beatitudine e si vanta di sanare gli infermi. In quanto predicatore e guaritore degli infermi, si definisce il successore di un certo frate Vincenzo. Interrogato a Rivoli, l'inquisitore lo accusa di ricevere persino le confessioni di adepti valdesi e di assolvere dai peccati. Nella sua deposizione l'indagato dice di provenire dalla Spagna e di trovarsi soltanto di passaggio in Valle di Susa, perchè il suo proposito in verità è quello di andare a trovare, su incarico di una comunità di valdesi spagnoli, un *magistrum* valdese residente in Valle San Martino nell'episcopato bergamasco. Con-

siderato *maior* dall'accusa, un sinonimo di *magister*, vale a dire un esponente di rilievo del movimento eterodosso, Giovanni Sensi rappresenta un pericoloso concorrente per la chiesa, poiché secondo l'accusa la gente prestava fede a ciò che diceva e predicava.

Giovanni Sensi è ritenuto colpevole di aver compiuto delle scelleratezze contro la fede. Ma la sopraggiunta confessione, la dichiarazione di abiura avvalorata dalla sua delazione di donna *Beçanexia* non lo preservano dalla necessità di espiare le colpe: 1) sottoponendosi all'esposizione sulla scala con l'obbligo di mettere in testa una corona (è anche probabile che si tratti di un cappello) nelle chiese di Rivoli, Avigliana e Susa, e insieme di confermare pubblicamente ogni cosa pronunciata contro di lui dall'inquisitore nel corso della predicazione; 2) portando per un certo periodo il segno della croce cucito sulla veste.

Poco tempo dopo il suo rilascio, altre delazioni che lo riguardano raggiungono l'inquisitore. Informano del fatto che Giovanni Sensi, alle persone che andavano ad incontrarlo nelle piazze di Susa, spiegava che quella confessione non era stata vera, né sincera la sua abiura e si giustificava di aver tenuto quel tipo di comportamento solamente per sfuggire alla morte. Se ad alcuni conferma di essere un sacerdote, a Giuliano, monaco del monastero di S. Giusto di Susa, racconta di essere arciprete di una città vicina a Vicenza. Questi fatti sono giudicati dall'inquisitore come un segno di ricaduta nell'errore, come eresia protratta. L'inquisitore lo pensa immemore dei giuramenti fatti sott'obbligo di pena, e come avesse stretto un patto tragico con la morte e con l'inferno Giovanni Sensi ricusa pubblicamente ciò che disse sia durante la sua deposizione processuale sia nel corso delle tre esposizioni sulla scala. Ètroppo per non ordinarne nuovamente l'arresto.

È di questa seconda fase processuale, che si protrae fino alla definitiva condanna, che siamo in possesso dei relativi atti inquisitoriali. La nuova vicenda, contrassegnata da interrogatori, controinterrogatori, tortura, sentenza, ed esecuzione della medesima, si dipana drammaticamente dal 7 al 30 marzo del 1403. All'inquisitore che lo interrogava, Giovanni Sensi aveva sempre negato la sua vera origine, ma era caduto in una evidentissima contraddizione indicando il nome del padre, poiché in tre occasioni aveva ogni volta comunicato un nome diverso. Tuttavia, quando si trova di fronte all'abate del monastero di S. Giusto di Susa che lo interroga il 7 marzo 1403 alla presenza dell'inquisitore, Giovanni svela finalmente la sua vera identità e dice di provenire dalla Sardegna, che è sotto la giurisdizione del Regno di Aragona, e di essere nato nella città di Iglesias. Suo padre si chiamava Bernardo Sensi; campava stampando moneta per il

re Pietro d'Aragona, mentre sua madre aveva nome *Sibilia*. Il padre Bernardo morì quando lui aveva soltanto 7-8 anni e fu allora che sua madre decise di condurlo in pellegrinaggio in una città dove si venerava Sant'Antonio, con l'intento di consacrarlo al santo. Qui incontrarono frate Giovanni Gerneri dell'ordine di Sant'Antonio, originario anch'esso di Iglesias, che volle condurli a Pontassio, un paese dove lui possedeva dei benefici. Ma a Pontassio poco tempo dopo muore la madre Sibilia, e il povero orfanello rimane con il frate Giovanni per altri quattro anni.

Mettendo a confronto la prima deposizione di Giovanni di Sardegna con la confessione data all'abate di Susa, l'inquisitore dimostra che l'eretico era caduto in evidente contraddizione ed aveva tenuto nascosto delle cose, per cui in nome dell'autorità apostolica che lo ha nominato ordina al castellano di Caprie, dietro la pena della scomunica e di cento marchi d'argento, di sottoporre a tortura l'indagato, facendo in modo che entro due giorni sia a lui estorta, possibilmente senza alcuna effusione di sangue, tutta la verità che conosce e che ha tenuto finora nascosta. L'inquisitore gli consegna già redatte ed ordinate, tutte le domande che doveva fargli nel corso dell'interrogatorio.

L'8 marzo 1403 Giovanni di Sardegna viene condotto sotto la porta del castello di Caprie per essere posto davanti al nobile e potente Emanuele Bartolomei, il castellano di Caprie che deve esaminarlo. Rispondendo a delle precise domande, il Sensi ammette di essere già stato arrestato due volte in Spagna. Una prima volta fu in mano di frate Francesco dell'ordine dei Minori, un inquisitore che agiva nella città di Calatayud, e da costui venne segnato con due croci *rubei coloris* fatte cucire una sul petto e l'altra dietro le spalle. Una seconda volta venne esaminato e messo a giudizio da frate Giovanni o Antonio (non ne ricorda più l'esatto nome) religioso agostiniano della città di Saragozza, che lo fece segnare non solo con una croce sulla parte anteriore e posteriore delle vesti, ma addirittura marchiare sulla fronte utilizzando un ferro caldo, arroventato e cauterizzato, avvertendolo che se avesse ripetuto i suoi delitti contro la fede sarebbe stato punito con il rogo, con il *supplicio ad ignem*.

Al castellano il Sensi confessa di aver iniziato ad organizzare delle assemblee di fedeli valdesi all'incirca 18-20 anni prima. La sua prima partecipazione a una di queste riunioni avvenne a Salamanca in Spagna, dove vi convennero ben 1.150 fedeli. Afferma di aver retto anche delle scuole atte a diffondere le convinzioni valdesi in materia di fede. Dapprima a Salamanca, poi a Calatayud dove venne arrestato, a Pragelato e a Costa Sant'Andrea nel Delfinato, quando nella casa di *Bartholomei de Pisse* si riuniva un gruppo di circa 16 persone, insegnava che: non esiste gloria né Paradiso prima del giorno del giudizio; i santi

effigiati sulle pareti non devono essere adorati perché non sono nulla; non esiste il Purgatorio; è proibito confessarsi al parroco, poiché la confessione la si fa soltanto al *magister* valdese; Cristo non nacque dal grembo della Vergine Maria. Queste stesse convinzioni religiose venivano da lui insegnate e predicate in Valle di Susa. Interrogato sul sacramento del matrimonio, risponde che è falso e "pestifero" a causa dell'anello che le donne portano al dito, dato che le costringe a soddisfare ogni richiesta di copula carnale proveniente dagli uomini. L'"arte valdese" pensa invece che si debba contrarre il giusto matrimonio senza alcun anello, ma soltanto attraverso il semplice contatto o leggero sfregamento di un dito dell'uomo con un dito della donna. Secondo i valdesi, l'ostia consacrata non contiene affatto il corpo di Cristo, ma è soltanto una piccola porzione di pane. In luogo della consacrazione di Cristo, i valdesi – afferma Giovanni di Sardegna durante l'interrogatorio condotto dal castellano di Caprie – praticano la benedizione del pane, un rito che spettava al *maior,* cioè all'esponente di maggior rilievo fra i valdesi, il quale lo spezzava per distribuirlo a tutti i fedeli presenti alla cerimonia. Al momento della benedizione, il *maior* pronunziava queste misteriose parole: «*agali, agali poma grea*», che significherebbero «adoro te, adoro te e consacriamo te». Interrogato sul santo battesimo risponde che esso non è nulla, e non ha in sé alcuna efficacia, perché consiste soltanto in un po' d'acqua atta a lavare il corpo. Sull'adorazione demoniaca risponde che i valdesi – non dimentichiamo che in questo momento il Sensi è sottoposto a tortura e le sue ammissioni possono essere un portato della violenza a cui è sottoposto – hanno uno speciale demone meridiano nominato *Angariel*, un altro demone di nome *Temon* che adorano in forma di gatto e un altro ancora che adorano in forma di capra. Il Sensi dice di celebrare messa ormai da 19 anni e di averne celebrate nella sua carriera più di 1.500. Ammette di avere compiuto un fatto turpe e sacrilego quando si trovava in Spagna a *Villa Diaco*. Dalla chiesa di Santo Stefano un certo Ludovico sottrasse il corpo santificato di Gesù Cristo e facendosi aiutare da Marco Ferrandi portarono l'ostia consacrata a *Villa Noguo*, dove venne presa e spezzata in quattro piccole parti. Il Sensi, lì presente, ne mangiò la quarta parte in odio e vituperio di Gesù Cristo, ma ancor prima di mangiarla l'arsero in una padella nella quale avevano versato dell'olio. Il Sensi era colui che teneva la padella sul fuoco. Le risultanze di questo processo condotto dal castellano, vengono registrate e redatte a mano sopra due fogli di carta dal notaio Giovanni Brutini operante nella curia di Caprie, che li fa spedire immediatamente alla volta dell'inquisitore Giovanni di Susa.

Il 9 marzo, sotto il tetto del castello di Caprie, Giovanni di Sardegna compare davanti al castellano. Gli viene chiesto se ha da aggiungere dell'altro: dice

che c'è una donna della Valle di Susa, di nome *Beçanexia*, che è stata arrestata su sua delazione, e in detenzione nel castello di Susa viene ingiustamente maltrattata. Giovanni confessa di provare dolore per essere andato contro la verità: ciò che disse sul conto di lei era iniquo, falso e menzognero.

Il 14 marzo, vicino al forno del castello di Caprie, compare davanti all'inquisitore per essere nuovamente indagato. Ciò che ha detto al castellano viene da lui confermato *in toto*, asserendo che quella è la verità e non ha nulla da aggiungervi o da modificare. Precisa soltanto che prima di andare in Spagna era stato in Puglia presso le città di Monopoli, Barletta e Brindisi. Nega un'affermazione fatta precedentemente, e cioè che aveva ricevuto, quando viveva a Pontassio, la tonsura da un frate gerosolimitano. Ciò non corrisponde al vero ed ammette di aver mentito, perché questo chierico non è mai esistito.

Prima della sentenza definitiva Giovanni Sensi viene portato in un luogo detto Grangia, sotto al castello di Caprie. Gli viene chiesto se, dopo aver pensato in maniera attenta e ponderata alla sua deposizione, ritenesse di dover aggiungere, togliere o modificare alcunchè. Risponde di no. Interrogato dall'inquisitore se è un cristiano, risponde affermativamente. Per quanto concerne la confessione, dice di essersi confessato soltanto una volta con un *magister Valdensium*. Aggiunge che i valdesi pensano e credono, cosa che anche lui pensa e crede, che la confessione fatta ad un *magister* è superiore a quella che si fa al sacerdote. Secondo lui la vita che conducono i valdesi sta più in alto dal punto di vista morale rispetto a quella degli altri cristiani. Nessuno fra la setta dei valdesi lo obbligò mai a diventarne adepto. Interrogato sulla Chiesa Romana, risponde che i valdesi, e lui stesso lo crede, la considerano nient'altro che un esempio di "vanagloria" e che in essa e nei suoi ministri non esiste né autorità né virtù. All'opposto, verso i *magistri* valdesi mostra particolare riverenza, soprattutto nei solenni momenti dedicati alla benedizione e distribuzione del pane. In quanto alla croce, fra i valdesi è diffusa l'opinione che la sua collocazione, per esempio in un trivio, non ha altro significato che quello di fare ombra.

Il 19 marzo 1403 nella chiesa di San Giovanni di Avigliana, alla presenza di molti testimoni, fra cui il castellano di Avigliana, alcuni giurisperiti, religiosi, l'inquisitore formula solennemente la sua richiesta di condanna, in base alle cose confessate e a quelle negate da Giovanni di Sardegna nel corso della sua deposizione. Si badi che l'inquisitore, prima di arrivare alla sentenza, esamina con il concorso dell'ampio consiglio formato da sapienti, da dottori in legge, da religiosi, e da altri uomini "virtuosi" timorosi di Dio tutte le colpe, gli errori, gli spergiuri, le recidive di Giovanni Sensi. La sentenza emessa da Giovanni di Susa dice che l'esaminato deve, in quanto manifestamente valdese e *rellapsus* –

cioè recidivo – essere condannato alla confisca di ogni suo bene mobile ed immobile in qualunque luogo essi si trovino e presso qualunque persona siano in uso ed essere infine affidato al braccio secolare che deve infliggergli una punizione esemplare. Entro 16 giorni dalla pubblicazione della sentenza, tali possessori di beni devono presentarsi presso l'ufficio dell'inquisitore sotto pena della scomunica. Occorre specificare che nelle sentenze emesse da un inquisitore, l'abbandono al braccio secolare di un inquisito voleva dire non altro che la condanna ad una morte certa, tanto più se si trattava di un recidivo, di un *rellapsus.*

Nell'ultima carta degli atti inquisitoriali il notaio Giovanni Brutini trascrive che il giorno 30 marzo 1403 la sentenza viene di nuovo letta e promulgata dall'inquisitore davanti a tutta la popolazione di Caprie, presente pure Franceschino di Reviglìasco, monaco del monastero di San Michele della Chiusa, in un luogo sito presso il castello di Caprie, adatto a questo proposito e scelto appositamente dal medesimo inquisitore.

In quello stesso giorno il castellano di Caprie Emanuele Bartolomei dà esecuzione alla sentenza in un luogo posto ai confini fra Caprie e Condove, ma di cui stranamente non viene citato il nome, dal momento che il notaio ha lasciato una parte della riga in bianco. Al tragico evento sono presenti alcuni nobili e il castellano di Avigliana Angelino di Strasburgo, assenti invece Giovanni di Susa e ogni altro religioso. Possiamo ritenere che si trattasse effettivamente della condanna a morte di Giovanni di Sardegna, anche se il notaio *Brutini* non ci dice in quale modo sia stata data, se tramite rogo o impiccagione.

LORIS CANALIA

Appendice

Archivio di Stato di Torino Sezioni Riunite, Fondo Abbazia di San Giusto di Susa, articolo 706, paragrafo 16, n° 66-69, mazzo 17

Contra Iohannem Sensi de Sardinia de Villa Ecclesie

/c. 16v/ Cum Iohannes qui coram fratre Iohanne Secusie inquisitore heretice pravitatis fuerat dilligenter et pluries examinatus, fecerit se de episcopatu Gebennensis et primo de Neden filius condam domini Ludovici de Larocha legumdoctoris, deinde de Novasella filius domini Anthonii de Novasella, et postea ultimate de Bonevaudo Valle Habudancie prefacti episcopatus filius Stephani de Molinis dicte diocesis Gebennensis. Propter eius cuntra fidem comissa scelera, per dictum inquisitorem fuerit cruce[4] signatus et ponitus super scalam cum corona in Avilliana, et in Secusia et remissus reverendissimo domino abbati Secusie puniendus super aliis terminibus ad ipsum inquisitoris officium non spectancia, quia de illis solum fuerat punitus quorum punicio ad ipsum pertinebat inquisitoris officium, et de illis dumtaxat que fuerat prefacto inquisitori in iudicio confessus. Dicto Iohanne existante in manibus prefacti domini abbatis dixit et fuit confessus quod erat de Sardinia nactus in quadam civitate que vocatur Villa Ecclesie filius condam Bernardi Sensi. Et quod deterius est, de quibus fuerat convictus et confessus pluries in iudicio coram prefacto inquisitore factus ut canis reddiens ad vomitum et inmemor sui prestiti iuramenti et pene sue obligacionis, dicebat personis confluentibus ad eum videndum quod non erant vera que confessus fuerat sed dixerat ita esse ut mortem posset evadere, eciam dicendo quod erat verus sacerdos et aliquibus monachiis monasterii sancti Iusti de Secusia dixerat quod erat archipresbiter. Pro qua re dictus Iohannes constitutus in presencia prefacti domini abbatis et dicti inquisitoris anno domini .MCCCC. tercio, indicione .XI., die .VII. mensis marcii in loco Secusie in camera alta dicti domini abbatis, presentibus testibus et me notario infrascriptis, fuit dictus Iohannes requisitus sub debito prestiti iuramenti et sub penis quibus est officio inquisitoris obligatus de veritate dicenda.

Et primo interrogatus de qua patria est, respondit quod est de insula Sardinie de civitate que vocatur Villa Ecclesie et pater suus vocatur Bernardus Sensi et mater sua Sibilia. Interrogatus si habet aliquos ordines respondit quod

---

[4] Nel testo con il simbolo della croce.

non nisi primam tonsuram quam sibi dedit ut dicit quidam episcopus ierosolimitanus ordinis fratrum minorum et eam dedit sibi in Pontaxio diocesis Diensis.

/c. 17r/ Interrogatus si post quam fuit cruce[5] signatus – dixerit quod esset sacerdos et que confessus fuerat non esse vera – respondit quod sic., Nam in Secusia post predicacionem factam per ipsum inquisitorem dixerat multis personis quod licet fuerit confessus ita fecisse prout pronunciaverat inquisitor in predicacione tamen non erat verum, sed hoc dixerat ut posset evadere mortem. Et quod in die fori dicebat personis ad eum videndum confluentibus quod erat verus sacerdos et pidenciario, et dompno Iuliano dixerat quod erat archipresbiter in una Ecclesia extra civitatem Vicencie.

Interrogatus si est archipresbiter, respondit quod <non>, nec aliquod beneficium habet, et quod instigatus spiritu diabolico negaverat que fuerat confessus et quod verum est ipsum offendisse in omnibus pronunciatis contra eum per ipsum inquisitorem.

Prefactus inquisitor audiendo fidelium et catolicorum rellactu que refferrebantur contra dictum Iohannem per illos quibus ipse Iohannes revelaverat deprehendit eumdem Iohannem turpiter degerasse in iudicio coram eodem inquisitore. Et quia si dimitteretur, liber penis faceret quam ad huc fecerit in populos decipiendo pro qua re idem inquisitor precepit castellano Capriarum in dicta camera existanti sub penam excomunicacionis et centum marcharum argenti quod infra duos dies post quam dictum Iohannem habuerit in castro Capriarum extorqueat ab eo veritatem de comissa per eum contra fidem eciam si opportuerit mediante[6] tortura qua habita et in scriptura redacta per manum notarii debeat eam prefacto domino abbati et dicto inquisitori mittere.

Testes. Dominus Bartholomeus Caligarii de Cassali rubeo pidenciario monasterii sancti Iusti, dompnus Iohannes curatus Condoviarum, Iohannes Michael de Gribaudo de Cherio, Aymonetus Cayre de Secusia, Eldradus Bricii de Secusia nec non Peronetus Villa de Mathiis

Et notarius Iohannes Malonus de Vigono publicus imperiali auctoritate notarius.

Et ego Michael Grassi de Rippoli notarius et scriba prefacti inquisitoris predictam deposicionem hic notavi ab originali sumptam.

/c. 17v/ Et ego Iohannes Brutini filius Iohannoni de Yvando Brutini de Rippoli publicus imperiali auctoritate notarius et scriba curie castri Capriarum et

---

[5] Nel testo con il simbolo della croce.

[6] *Mediante* ms. *mediente*.

mandamenti predicta omnia et singula prout in quodam quaterno ab originali ut dicitur extracta, hic scripsi et me subscripsi.

Tenor commissionis facte dicto domino castellano Capriarum super quadam alia examinacione fienda de dicto Iohanne de Sardinia.

Frater Iohannes Secusie de Rippoli ordinis fratrum predicatorum inquisitor heretice pravitatis in Lombardia superiori et marchia Ianuensis a sede apostolica deputatus nobili et in Christo sibi dillecto castellano Capriarum pro reverendissimo in Christo patre et domino domino Iacobo Dei et apostolice sede gracia abbate monasterii sancti Iusti de Secusia, salutem in domino et mandactis nostris ymo verius apostolicis firmiter obedire. Cum Iohannes qui coram nobis in iudicio fuerat dilligenter examinatus fecerit se de diocesis Gebennensis primo de Neden filius Ludovici de Larocha, secundo de Novasella filius Anthonii, et tercio de Valle Habundancie filius Stephani de Molinis notarii dicte Vallis et tandem, ultimo post quam fuit per nos cruce[7] signatus, dixit quod erat de Sardinia de Villa Ecclesie et fuerit confessus et de hoc convictus quod non erat sacerdos et discurebat predicando, missas celebrando, multas heresses domatiçando. Propter que per eum comissa excelera prius omni heresi abiurata fuit per nos cruce[8] signatus, et cum corona ponitus in scala in Rippoli Avilliana et in Secusia et in publica predicacione per nos in dictis locis facta fuerint eius scelera populo denunciata et dictus Iohannes in prefactis predicacionibus fuit coram[9] populo confessus omnia contra eum pronunciata fuisse per eum perpetrata, qui factus tamquam canis ad vomitum reddiens et propri persecutor honoris et inmemor sui prestiti iuramenti et pene sue obligacionis ac si eciam fedus cum inferno et pactum cum morte pepigisset letale anime sue vulnus curari penitus reccusans publice dixit quod confessa per eum tam in iudicio coram nobis quam in predictis tribus[10] predicacionibus non erant vera et quod erat verus sacerdos, quibus audictis fuit per nos in presencia prefacti domini abbatis iterato super hiis examinatus et fuit confessus quod predicta multis dixerat confluentibus secularibus ad eum motus /c. 18r/ spiritu diabolico. Item fuit confessus quod non est sacerdos et quod offendit in omnibus pronunciatis contra eum hiis inspectis et diligenter examinatus volentes periculis oviare deterioribus et quod penas omnes incurerit sue obligacionis. Ideo tenore presencium auctoritate apostolica, qua in hac parte fongimur, vobis precipimus et sub penam excomunicacionis et centum marcharum argenti imponimus quatenus dictum Iohannem ponatum ad

---

[7] Nel testo con il simbolo della croce.

[8] Nel testo con il simbolo della croce.

[9] *Coram* in interlinea.

[10] Segue *publicacionibus* depennato.

torturam infra duos dies postquam eum habueritur in castro Capriarum ct ab eo extorqueatur citra sanguis effusionem de commissis per eum contra fidem omnem veritatem. Videlicet si unquam fuerit alias in manibus altcrius inquisitoris examinatus de fide; si attemptaverit tenere aliquam sinagogam secundum modum Valdensium et in quibus partibus. Item si aliquid dixerit contra Purgatorium, contra confessionem, matrimonium et alia sacramenta Ecclesia; si demonem addoraverit et ei oblacionem fecerit. Item in quot sinagogiis fuerit et in quibus partibus et a quanto tempore inceperit celebrare et de aliis suis erroribus habeatur veritatem. Et illud quod confessus fuerit et in quibus partibus mittatur prefacto domino abbati et nobis in quorum omnium testimonium has litteras fieri fecimus registrari. Dactum Secusia die octava marcii, anno domini .MCCCC. tercio sub sigillo nostro.

Sequitur processus formatus contra dictum Iohannem per supradictum dominum castellanum vigore dicte commissionis sibi facte.

Anno domini millesimo .CCCC. tercio, die octava mensis marcii. Constitutus in castro Capriarum infra portam dicti castri coram nobili et potenti viro Emanoelle Bartholomei de Secusia castellano dicti castri et mandamenti pro reverendo in Christo patre et domino domino Iacobo dei et apostolice sedis gracia abbate monasterii sancti Iusti de Secusia ordinis sancti Benedicti Taurinensis diocesis, specialiter deputato per honorabilem et honestum religiossum virum dominum fratrem Iohannem Secusie de Rippoli ordinis fratrum predicatorum inquisitorem heretice pravitatis, per eiusdem domini inquisitoris patentes litteras prenotatas, Iohannes Sensi filius condam Bernardi Sensi in Sardinia de Villa Ecclesie examinatus per eumdem Emanoellem super infrascriptis articulis contentis in dictis litteris dicti domini inquitoris contra fidem.

Et primo interrogatus dictus Iohannes virtute sui prestiti iuramenti ac pena obligacionis cui subiacet si inventus fuerit devius a veritate super hiis que /c. 18v/ requirentur ab eo. Interrogatus si unquam fuerit alias in manibus alterius inquisitoris examinatus de fide quam in manibus dicti domini inquisitoris, respondit quod sic in manibus cuiusdam inquisitoris nominati frater Franciscus ordinis Minorum inquisitoris in Caleiubeo[11] in fronte Yspanee. Interrogatus si eum signaverit signo crucis apponite super vestem, respondit quod sic signo crucis rubei coloris apponite ante pectus ipsius quia ut dicit qui loquitur ita signantur Valdenses in illis partibus, et ut Valdensis ibidem signatus fuit dicto signo crucis per dictum fratrem Franciscum inquisitorem. Interrogatus quam diu est quod ipse qui loquitur fuit in manibus dicti domini Francisci inquisitoris, re-

[11] Calatayud (Aragona).

spondit quod sunt bene .xii. anni usque ad .xvi. vel circa. Interrogatus si ex post ipse qui loquitur fuit in manibus alicuius alterius inquisitoris, respondit quod sic eciam in manibus cuiusdam alterius nominati frater Iohannes de Cessaraugusta ordinis sancti Augustini examinatus eciam de fide. Et ipse frater Iohannes inquisitor ibidem in dicto loco Cessarauguste solo crucis signo in parte anteriori[12] supra pectus eum signavit, videlicet signo crucis rubei coloris. Et eciam eum signavit in fronte signo crucis cum uno ferro calido ipsum ferrum suo fronti affingendo, cominando quod si dictus Iohannes qui loquitur, unquam ex post pervenerit ad manum dicti fratris Iohannis inquisitoris vel alterius retrocessus ad similia delicta, puniretur ultimo supplicio ad ignem. Interrogatus si ex post idem Iohannes qui loquitur commissit post quam evaxit a manibus dicti fratris Iohannis inquisitoris si commissit crimina et delicta peragendo et persistando in operibus Valdensium, respondit quod sic.

Interrogatus secundo si unquam attentaverit tenere aliquam sinagogam, respondit quod sic. Interrogatus a quanto tempore citra, respondit quod sunt bene .xviii. anni sive .xx. et ipsam sinagogam peragendo ad modum Valdensium. Interrogatus in quot sinagogiis se invenerit esse a dicto tempore citra, respondit quod fuit bene in duodecim sinagogiis. Interrogatus ubi fuit in dictis sinagogiis, respondit quod fuit primo in una sinagoga facta in quadam civitate Salamantice in Yspania, et fuit ibi congregacio hominum et mulierum in millocentum et quinquaginta vel circa. Et ibidem lumen extinctum dixerunt «quis habet teneat». Item dixit, ipse qui loquitur, quod rexit scolas de modo habendo in sinagogiis /c. 19r/ primo in civitate Salamantice in Yspania. Item in Caleiubeo ubi fuit arestatus tamquam Valdensis per dictum fratrem Franciscum. Item in Chamselato in Dalphinatu. Item in Costa Sancti Andre eciam in Dalphinatu in domo cuiusdem Bartholomei de Pisse fuit in sinagoga ibi facta in qua aderant homines et mulieres in numero quindecim vel sexdecim. Interrogatus quid docebat in illis scolis factis in sinagogiis[13], respondit quod primo docebat quod nulla erat gloria Paradixi, item nulla est Paradixus citra diem iudicii. Item quod[14] sancti qui sunt depincti in muro non sunt addorandi, quia nichil est. Item quod nullum est Purgatorium. Item quod Deus unquam venit in Virginem Mariam nec potuisset venisse. Item predicabat idem Iohannes in Valle Secusie, quod nullus dampnabitur nisi solus dyabolus.

Interrogatus de confessione, respondit quod in lege Valdensium est prohibitum confiteri peccata sua suo curato sacerdoti, sed loco confessionis dant de-

[12] *Anteriori* ms. *anteiori*.
[13] Segue *quod* depennato.
[14] *Quod* in interlinea.

cimam magistro in lege Valdensium et confitentur eidem magistro Valdensium peccata sua.

Item interrogatus de matrimonio quid est, respondit quod matrimonium est falsum et quod quecumque mulier portans anullum in digito tenetur ex debito dare succursum cuicumque indigenti homini petenti ab ipsa muliere copulam carnalem. Et ita dictus Iohannes qui loquitur docebat in sinagogiis. Et quod arte Valdensium canetur quod solo tactu unius digiti hominis cum digito mulieris contrahitur non matrimonium, sed loco matrimonii arte Valdensium contrahitur sic quod idem est quod matrimonium in fide catholica. Et eciam canetur illa lege Valdensium pestifera, quod quelibet mulier tenetur succurere carnalem copulam peragendo cuicumque petenti et indigenti. Et hec dixit, docuit et predicavit in sinagogiis.

Item interrogatus de consacracione corporis Christi et Eucaristia et ceteris sacramentis Ecclesie, respondit quod in consacracione[15] ostie non est corpus domini nostri Yeshu Christi, sed est modicus panis tantum et non aliud. Et ita dixit et predicavit in sinagogiis, sed loco consacracionis Christi ipsi Valdenses habent modicum panis et facta benedicione super illo modico panis quam /c. 19v/ benedicionem facit maior Valdensium, dant illum panem patimenti loco corporis Christi in qua benedicione ille maior Valdensium dicit verba hec: «agali, agali poma grea quod idem est «addoro te, addoro te et consacramus te».

Item interrogatus de sancto Baptismate, respondit de sancto Baptismate quod nichil est sanctum Baptisma, sed est modicum aque solum ad lavandum corpus et ita dixit et predicavit.

Interrogatus si unquam adoravit demonem, respondit quod sic in modo et forma tociens et quando prout dixit et respondit in processu facto contra eum per supradictum dominum inquisitorem etc. Item inter demones ipsi Valdenses habent unum specialem demonem pro suo domino nominatum Angariel principem lux meridie et alius est demon quam addoravit in forma cati quam nominavit Temon et eciam alius eumdem addoravit in forma capre.

Interrogatus a quanto tempore citra celebravit missas, respondit quod ad nodecim annis citra. Interrogatus quot missas celebravit, respondit quod celebravit bene mille et quinquecentum vel vel ultra.

Interrogatus si die et hora quibus idem Iohannes fuit captus et arrestatus in castro Capriarum et per dictum nobilem Emanoellem Bartholomei ipse erat proprius Valdensis et perserabat in operibus Valdensium, respondit quod sic.

Dictis anno, die et loco quibus supra. Interrogatus dictus Iohannes si melius appensatus et avissatus super predictis, addendo, minuendo, mutando vel

---

[15] Segue *ecclesie* depennato.

corrigendo aliquid addere vult minuere vel corrigere. Et primo super primo articulo interrogatus de eo quod fuit in manibus aliorum inquisitorum, respondit quod sic. Dixit namque quod captus fuit arestatus et examinatus de fide per supradictum fratrem Franciscum inquisitorem de Calleiubeo in fronte Yspanie et ipse Iohannes, tamquam Valdensis et convictus de Valdexia, fuit ibidem signo crucis coloris rubei ante pectus et post spatulas ab eodem inquisitore signatus et ab eodem domino inquisitore remissus et rellapsus, /c. 20r/ cum cominacione quod si idem Iohannes qui loquitur, ex post talia peragerit facinora Valdensium, ultimo puniretur ad ignem supplicio. Et eodem modo fuit captus ex post idem Iohannes qui loquitur et examinatus de fide et de Valdexia per quendam alium inquisitorem nominatum frater Iohannes ut supra eodem articulo, et ab eodem eciam duabus crucibus rubeis ante et post super vestibus signatus remissus atque rellapsus tamquam Valdensis cum cominacione ignis ad ultimum supplicium cetera vero que continentur in articulo de inquisitoribus supradictis bene avissatus videlicet in tempore et aliis confirmavit ipsum articulum.

Item dixit quod semel in Villa Diaco in Yspania, in episcopatu Burgensi, in quadam Ecclesia sancti Stephani quidam Ludovicus de Villa Nogno rapuit corpus domini nostri Yhesu Christi sacrifficatum, et ipse Ludovicus et quidam Marcus Ferrandi de Villa Diaco ipsum corpus Christi consacratum detulerunt ad Villam Nogno et ipsum corpus Cristi divisserunt vituperosse in .IIII. partes ad videndum si poterat resistere Maometo deo Valdensium, et ipse qui loquitur comedit quartam partem hostie consacrate in odium et vituperium domini nostri Yhesu Christi. Et prius quam comederent, arserunt ipsum corpus Christi ad ignem vituperose in una sartagine cum oleo ad videndum si ipsum corpus Christi poterat obsistere eorum deo Maometo et ipse quidam Iohannes qui loquitur tenebat dictam sartaginem ad ignem.

Interrogatus si omnia et singula contenta in processu contra eum facto et formato per supradictum dominum inquisitorem fratrem Iohannem Secusie sunt vera, respondit quod sic omnia, ad contestum superaddendo tamen que in presenti processu addendo seu corrigendo superaddidit.

Testes ad premissa omnia et singula vocati et rogati interfuerunt venerabilis religiossus vir dominus Bartholomeus Caligarii monacus et pidenciarius monasterii Sancti Iusti Secusie, Raymondinus de Alpe Gastaldus Mochiarum, Iohannes Michaellus de Gribaudis de Querio et Iacometus Fengerie de Mochiis, etc.

/c. 20v/ Et ego Iohannes Brutini filius Iohannoni de Yvando Brutini de Rippoli publicus imperiali auctoritate notarius et scriba curie castri Capriarum et

mandamenti predictis omnibus et singulis in presenti quaterno apponitis et descriptis dum idem Iohannes ea omnia et singula vera esse confiteretur et deponeret una[16] cum prenotatis testibus presens interfui, ipsa quod de mandacto dicti nobilis Emanoelli Bartholomei ad hoc deputati hic scripsi et in testimonium premissorum me subscripsi.

Anno domini millesimo quatercentesimo tercio indicione .XI., die nona mensis marcii. Constitutus in dicto castro Capriarum sub quodam tecto dicti castri coram supradicto nobili domino castellano supradictus Iohannes Sensi lecto vulgari sermone de verbo ad verbum tocto tenore huius inquisitoris in presenti quaterno contente coram ipso Iohanne Sensi et ab eodem diligenter audicto et intellecto requisitus et interrogatus si melius avissatus et apponsatus super predictis aliquid addere, minuere, mutare vel corrigere vult et intendit, respondit in omnibus bene avissatus sua propria mera libera et spontanea voluntate non coactus per[17] torturam vel alio modo predicta omnia et singula de inquisitoribus supranominatis contenta fore vera videlicet quod idem Iohannes qui loquitur fuit ab eisdem duobus inquisitoribus ab uno una vice et alio alia vice tamquam proprius et merus Valdensis et de Valdexia ab eisdem dominis inquisitoribus comprehensus et convictus bina vice duabus crucibus rubei coloris signatus ante pectus et post spatulas in modo et forma in loco et quando prout supra in articulo de inquisitoribus continetur. Et eciam cum cominacione ad ultimum supplicium etc. ut supra hoc superaddendo videlicet quod ipsi domini inquisitores et quemlibet ipsorum fecerunt ipsum Iohannem qui loquitur eisdem loco et tempore ut supra eodem articulo de inquisitoribus poni ad scalam eum mitrando cum mitra seu corona Valdensium, dicens et affirmans se nunc fore tamquam Valdensem trina vice mitratum seu coronatum corona Valdensium ponitum trina vice super scalam et crucibus signatum per tres dominos inquisitores videlicet per duos supranominatos in articulo de inquisitoribus et ab eisdem dominis inquisitoribus tamquam Valdensis remissus et rellassus, venerabilis vero dominus frater Iohannes Secusie fuit tercius inquisitor qui inquisitoris officium exercuit in et contra ipsum Iohannem qui loquitur, ipsum mitriando ponando super scalam /c. 21r/ et crucibus signando ut Valdenses merentur et alia peragendo prout noctum est tocti Valli[18] Secusie et ex forma processus eiusdem Iohannis loquentis.

[16] *Una* ms. *unaa*.
[17] Segue *errorem* depennato.
[18] *Valli* ms. *Vali*.

Ultimo interrogatus si quid aliud dicere vult, respondit et dixit quod sic videlicet verum esse quod quedam mulier cognominata Labeçanexia de Valle Secusie fuit personaliter arrestata et carcerata in castro Secusie et multipliciter de persona male tractata et hoc ad instigacionem, promocionem et tractatum ipsius Iohannis loquentis dicens se dolosse, fraudulosse, et contra veritatem quidquid mali dixit de ea dixisse et protulisse contra deum et meram veritatem, negans totaliter quidquid mali dixit de ipsa Beçanexia ipsa que omnia et singula per eum qui loquitur alias dicta et pronunciata de ipsa Beçanexia et contra ipsam fore falsa et iniqua ac false et inique dicta et pronunciata hec dicens ad exhoneracionem anime et consciencie sue.

Item dixit idem Iohannes qui loquitur quod omnia et singula delicta, maleficia et perpetracta furta sive comissa per eum temporibus lociis in rebus et quam citatibus specificatis et declaratis in quadam scriptura facta per predictum dominum Bartholomeum Caligarii monacum etc. prout ipse idem dominus Bartholomeus ex forma dicte sue scripture facte sub die *** mensis ***[19] eidem qui loquitur ore tenus verbo intelligibili recitavit et dixit vera sunt noctoria et manifesta in locis et inter noctos locorum dictorum delictorum non intendens eidem scripture aliud addere vel diminuere sed ipsam et contenta in eadem sibi particulariter per dictum dominum Bartholomeum recitata et dicta penitus confirmavit.

Presentibus ad hec omnia et singula dicto domino Bartholomeo, Iohanne Michaello de Gribaudis de Querio, Raymondino de Alpe Gastaldo Mochiarum, Iacometo Fengerie nuncio seu campario Mochiarum, Eldrado filio Pertenalli Bricii de Secusia, Iohanne Civig de Fraysineriis et Hugoneto filio Iohannis Begl de Mochiis ac fratre Francisco ordinis predicatorum de Rippoli omnibus testibus ad hec vocatis et rogatis.

Et ego ipse Iohannes Brutini supradictus notarius, etc., etc., etc., etc., etc.

Dactum in castro Capriarum sub clausura sigilli dicti domini castellani. /c. 21v/ Die nona marcii. Nobilis vir Emanoel Bartholomei de Secusia castellanus Capriarum missit processum formatum contra dictum Iohannem mandacto ipsius inquisitoris per dictum castellanum ipsi inquisitori scriptum manu Iohannis Brutini notarii publici de Rippoli et clerici curie Capriarum in duobus foleis papiri, sub clausura sigilli dicti domini castellani.

Et ego ipse Iohannes Brutini predictum capithulum hic supra proxime scriptum ab orriginali dicti domini inquisitoris sumptum hic scripsi.

Super quo processu supradicto fuit idem Iohannes per dictum inquisitorem iterato et de novo examinatus ut sequitur.

---

[19] Spazi bianchi nel testo.

Anno quo supra die .xiiii. mensis marcii in dicto castro prope furnum. Constitutus supradictus Iohannes coram supradicto inquisitore, fuit diligenter examinatus per dictum inquisitorem super supscripto processu formato per nobilem virum Emanoellem castellanum Capriarum supradictum, et explicatis eidem Iohanni omnibus et singulis contentis in isto suprascripto processu, stat dixit et fuit confessus prout fuerat confessus coram supradicto domino castellano ut in eo continetur.

Testes presentes in examinacione facta per dictum inquisitorem super contentis in isto processu sunt dominus Petrus de Pertuxio plebanus Capriarum, Iohannes Michael de Gribaudis de Querio locutenens castellani Capriarum, frater Francesius socius dicti inquisitoris et Iacobus Reali de Publicis.

Et ego Martinus Tebule notarius supradicti inquisitoris presens fui et me subscripsi.

Et ego Iohannes Brutini notarius predictus et scriba etc. predictam examinacionem ab orriginali sumptam hic scripsi.

Hic infra subsequitur alia nova examinacio facta de Iohanne predicto.

Die vero quartadecima mensis marcii anno quo supra constitutus in castro Capriarum infra portam dicti castri predictus Iohannes coram domino fratre Iohanne inquisitore supradicto iuravit ad sancta dei evvangelia corporaliter tactis /c. 22r/ scripturis dicere veritatem de omnibus et singulis super quibus fuerit requisitus et examinatus per dictum inquisitorem coram quo antequam cruce[20] signaretur turpiter convictus est degerasse et veritatem tacuisse.

Interrogatus de qua patria et de quo genitore est, respondit quod est de insula Sardinie civitatis Ville Ecclesie de iurisdicione regni Aragonie et pater suus vocabatur Bernardus Sensi et faciebat monetam in dicta civitate pro parte regni Aragonie qui rex vocabatur Petrus.

Interrogatus de vita patris et cuius etatis erat quando pater suus mortus est, respondit cuius etatis esset pater suus quando mortuus est nescit, sed tamen ipse qui loquitur, ut sibi dicebat mater sua, erat etatis octo vel septem annorum. Quo patre suo mortuo, mater sua duxit ipsum ad Sanctum Anthonium ad quem voverat eum et cum predicta pelegrinacione sua mater sua descendit cum eo ad unum locum qui vocatur Pontasius diocesis Diensis, ad quem locum eos duxerat frater Iohannes Gernerii ordinis Sancti Anthonii, qui cum eis venerat de civitate Ville Ecclesie in qua dictus frater Iohannes erat beneficiatus et in Pontasio idem frater Iohannes habebat beneficium, ut asserit ipse qui loquitur, et in dicto loco Pontasii mater sua mortua est post cuius mortem mansit cum dicto fratre Iohanne per .iiii. annos.

[20] Nel testo con il simbolo della croce.

Interrogatus quo nomine vocatur, respondit quod Iohannes Sensi de Sardinia.

Interrogatus si habet aliquem ordinem, respondit quod non nisi prima tonsuram quam sibi dedit, ut dicit et asserit in loco Pontaxii diocesis Diensis, quidam episcopus Ierosolimitanus qui discurebat chrismando.

Interrogatus si unquam fuerit in manibus alicuius alterius inquisitoris examinatus de fide, respondit quod sic, respondit quod sic in manibus unius qui vocabatur frater Franciscus ordinis Minorum ut dicit et hoc fuit in quodam loco vocato Caleiubeo in fronte Yspanie cui inquisitor cruce signavit eum ante et recto cum duabus crucibus[21] rubei coloris secundum modum illius patrie et fuit cruce[22] signatus ut dicit quia in multis fuerat sinagogiis Valdensium in cuius inquisitoris presencia abiuraverat omnem heresim, et non recordatur de tempore. Item dicit quod per alium inquisitorem in civitate Cessaraugusta fuerat eciam examinatus de fide et cruce signatus cum duabus crucibus[23] rubei coloris et in fronte cum uno ferro calido cauteriçato.

/c. 22v/ Et iste secundus inquisitor vocabatur frater Anthonius vel frater Iohannes ordinis sancti Augustini ut credit, et licet abiuraverit omnem heressim in manibus dictorum duorum[24] dominorum inquisitorum, tamen postea fuit secutus sectam et sinagogas Valdensium et per supradictum inquisitorem, coram quo fecit se de episcopatu Gebennensis cum sit de Sardinia ut dicit, fuit eciam cruce[25] signatus.

Interrogatus de sinagogiis, respondit quod fuit bene in .XII. sinagogiis et ante quam fuit cruce[26] signatus et post quam fuit cruce[27] signatus. Interrogatus de locis et[28] patria, respondit quod in Ampulia Melfictuo et Manopoli Interanto in Brandicio in Barleta et in partibus Yspanie in Villa Diaco, in Villa Noguo et in Villa Moroni in Salamancha, in Vilioletti et dicit quod in milla patria fuit nisi in supranominatis in alio processu facto coram dicto castellano.

Interrogatus quale doctrina in dictis sinagogiis per Valdenses docetur, respondit quod negatur Purgatorium esse et suffragia facta per Ecclesiam non prodesse defunctis et quod peccatum est revereri ymagines sanctorum. Et quod Deus numquam venit in Virginem beatam. Et quod corpus Christi non est in

[21] Nel testo con il simbolo della croce.
[22] Nel testo con il simbolo della croce.
[23] Nel testo con il simbolo della croce.
[24] *Duorum* in interlinea.
[25] Nel testo con il simbolo della croce.
[26] Nel testo con il simbolo della croce.
[27] Nel testo con il simbolo della croce.
[28] *Et* in interlinea.

hostia consacrata, sed est solum unum modicum de pasta. Item negant confessionem debesse fieri sacerdoti curato et quod predicta credidit et tenuit, prout Valdenses faciunt, que omnia eciam ipse predicavit et docuit in sinagogiis et ante quam esset cruce[29] signatus et post quam fuit cruce[30] signatus per alios inquisitores et per multos annos stetit in Valdeseria et veniebat ad istas partes causa eumdi ad Vallem sancti Martini diocesis Pergamensis ad querendum unum magistrum Valdensium qui vocatur Mognus, et ibat ad dictum magistrum Valdensium pro parte proprie Valdensium existancium in partibus Yspanie in loco qui dicitur Gnogno.

Interrogatus de tempore quo incepit primo celebrare, respondit quod sunt duodecim anni. Interrogatus si omnia et singula contenta in processu formato per nobilem Emanoellem castellanum predictum die octava mensis marcii anno quo supra lecto vulgari sermone de verbo ad verbum tocto tenore illius processus coram ipso Iohane et ab eodem dilligenter audicto et intellecto, respondit quod omnia illa sunt vera et prout ibidem continetur offendit et peccavit[31] ad contestum.

/c. 23r/ Item interrogatus si aliquid aliud vult dicere, respondit quod sic et dicit quod inter Valdenses Yspanie est ista consuetudo: nam quando aliquis ex Valdensibus impregnaxerit suam matrem vel sororem in Sinagoga, filius qui nascitur ponitur in manibus episcopi Valdensium qui vocatur appud eos Taffia et decoquit illam creatturam in uno quacabo et de pinguedine fit uncio cum chrismata et tamia, que uncio reservatur in uno barleto et de talli materia unguntur baculi quos equitant Valdenses, quos eciam equitavit in partibus Yspanie et in Bramante, in Mauritania et in Beçano ut alias fuit confessus coram supradicto inquisitore in Rippoli.

Interrogatus super facto prime tonsure quam dicebat se recepisse in Pontasio per unum Iherosolimicianum qui discurebat crismando convictus de mandacto respondit; et fuit confessus quod vere non est clericus nec unquam habuit primam tonsuram, et sic mentitus fuerat de aliis ordinibus ita eciam fuit mentitus quando dicebat se habere primam tonsuram.

Post quam confessionem factam fuit ponitus ad torturam si aliud posset ab eo haberi. Et interrogatus post quam fuit deponitus de tortura si vellet aliud dicere, respondit quod non, sed stabat in confessione facta per eum tam coram castellano predicto quam coram inquisitore.

---

[29] Nel testo con il simbolo della croce.
[30] Nel testo con il simbolo della croce.
[31] Segue *ad* depennato.

Interrogatus de patria et de signo quod habet in fronte, respondit quod est de Sardinia nactus in civitate Ville Ecclesie et vocatur Iohannes filius condam Bernardi Senssi. Et quod signum quod habet in fronte fuit factum sibi per secundum inquisitorem in cuius manibus fuerat ut supra fuit confessus.

Testes : dominus Petrus de Pertuxio plebanus Capriarum, Iohannes Michael de Gribaudis de Querio vice castellanus Capriarum, frater Franciscus socius inquisitoris et Iacobus Realis de publico. Notarius vero fuit Martinus Tebule de Alpignano, notarius.

Et ego Michael Grassi prefactus hic scripsi et predictam deposicionem notavi ab originali sumptam[32].

Et ego ipse Iohannes Brutini, notarius et scriba supradictus hunc supradictum processum prout dicitur ab orriginali sumptum hic scripsi.

/c. 23v/ In ultima examinacione.

Anno quo supra infra castrum Capriarum in loco dicto in Grangia constitutus supradictus Iohannes de Sardinia ut asserit coram fratre Iohanne[33] supradicto inquisitore, sub debito prestiti iuramenti, fuit requisitus ipse Iohannes de veritate dicenda et primo interrogatus si melius[34] avissatus et appensatus vult aliquid addere vel diminuere aut aliter corrigere dictum suum et confessionem quam fecit tam coram supradicto castellano quam coram inquisitore, respondit quod non, sed stat in confessione et responsione facta coram supradictis. Interrogatus si habet aliquem ordinem Ecclesiasticum, respondit quod non, nec eciam primam tonsuram habet. Interrogatus de patria et genitore, respondit quod est de Sardinia nactus in civitate vocata Villa Ecclesie, filius condam Bernardi Sensi. Interrogatus si est Christianus[35], respondit quod sic et est nactus de Christiano. Interrogatus si unquam fuit confessus cum aliquo magistro Valdensium, respondit quod sic et semel tantum fuit confessus cum uno magistro Valdensium. Et dicit quod Valdenses et alii de secta eorum dicunt et credunt, quod eciam ipse credidit, quod confessio facta cum Valdensibus est melior quam illa que fit sacerdoti. Interrogatus si unquam laudaverit vitam Valdensium et aliquem induxerit ad dictam sectam, respondit quod sic, inter Valdenses et in sinagogiis, dicendo quod talium Valdensium vita est melior quam aliorum Christianorum. Et dicit quod licet confirmaverit pluries existantes de secta Valdensium tamen numquam aliquem induxit ut esset de secta Valdensium. Item dicit interrogatus de Ecclesia Romana quod Valdenses et

---

[32] *Sumptam* ms. *suumptam*.

[33] *Iohanne* corr. da *Iohannes* per biffatura della s.

[34] Segue *as* depennato.

[35] Segue *s* depennato.

eorum credentes dicunt quod Ecclesia Romana non est aliud quam quedam vanagloria et quod in ipsa et in ministris eius nulla est auctoritas nec virtus quod eciam ipse idem Iohannes credidit. Item interrogatus si unquam exhibuerit reverenciam magistris Valdensium, respondit quod sic pluries recipiendo benedicionem ab eis et eciam panem benedictum. Interrogatus si unquam fuerit presens quando creatura decoquitur etc., respondit quod non, quia in tali facto nullus est presens nisi ordinati ad hoc. Interrogatus si aliud vult dicere, respondit quod sic, quia inter Valdenses de quorum secta fuit, dicitur quod crux[36] que ponitur in trivio nichil facit ibi nisi quandam umbram et eciam asserit idem Iohannes quod fuit in manibus duorum inquisitorum prout supra fuit confessus et fuit cruce[37] signatus et primo in Caleiubeo et postmodum in Cessaraugusta.

/c. 24r/ Testes ad premissa. Dominus Petrus de Pertuxio plebanus Capriarum et Iohannes de Vercellis curatus Condoviarum, Iohannes Michael de Gribaudis de Querio et frater Francessius socius dicti inquisitoris.

Et ego Iohannes Brutini de Rippoli notarius et scriba etc. premissam deposicionem et confessionem ex originali supradictam hic scripsi in quo originali predicti tres testes et quilibet ipsorum se subscripserunt.

Conscilium habitum supra premissis et contentis in inquisicionibus factis in et contra dictum Iohannem.

Anno quo supra, die .XVIIII. mensis marcii in Ecclesia Sancti Iohannis de Avilliana, frater Iohannes Secusie supradictus inquisitor habuit conscilium super facto Iohannis Sensi de Sardinia ut dicit qui deprehensus est post quam fuit cruce signatus per dictum inquisitorem, quod est perfidus hereticus et Valdensis. In quorum conscilio fuerunt venerabiles viri:

dominus Bertramus Cornagie iurisperitus iudex Valle Secusie
dominus Petrus de Lamoneta legumdoctor de Avilliana
dominus frater Guillermus Cappelli prior Sancti Anthonii de Platencia
dominus frater Giletus magister prior Sancti Anthonii de Papia
dominus frater Matheus de Seniis prepositus humiliatorum Avilliane
dominus Manfredus Taparelli plebanus Savilliani
frater Perinus de Montenario ordinis humiliatorum
nobilis Angelinus de Straburgo Avilliane castellanus
magister Anthonius Vabexii phisicus habitator Avilliane
magister Anthonius de Bosco magister grammatice in Avilliana
Nicolaus Cornu notarius de Avilliana
Hugonetus de Folonia et sindici Comunis Avilliane

[36] *Crux* ms. *crus*.
[37] Nel testo con il simbolo della croce.

Iohanninus de Balçola
Polinus Rubei notarius
Martinus frater notarius
Anthonietus de Camagra
et quam plures alii burgenses Avilliane

/c. 24v/ Quorum omnium sentencia et oppinio fuit audicta et intellecta, que per dictum Iohannem fuerunt comissa et confessa et recitata per dictum dominum inquisitorem que omnia negaverat in iudicio coram supradicto inquisitore, quod non obstante prima sentencia contra eum lacta de et super hiis de quibus in eadem sentencia agitur, dumtaxat dictus Iohannes tamquam hereticus et rellapsus debeat iudicari et brachio seculari relinqui animadversione puniendus.

Testifficacio domini Miloni de Gruatis super predictis.

Anno quo supra, die .XX. marcii, dominus Milonus de Gruatis legumdoctor dilligenter inspectis que in isto continentur quaterno dicit prout alii fecerunt quod dictus Iohannes est iudicandus rellapsus.

Et ego predictus Iohanninus de Balçola notarius hiis omnibus dum sic agerentur presens fui et ea scripsi de mandacto dicti domini inquisitoris ad memoriam rei geste.

Ego vero Iohannes Brutini de Rippoli notarius et scriba etc. predictum conscilium sumptum ab originali, hic scripsi, in actis curie castri Capriarum et me subscripsi etc.

Sicuti ellevate fuerunt cruces de vestibus dicti Iohannis ut iudicaretur rellapssus.

Anno domini millesimo quatercentesimo tercio, indicione .XI., die penultima mensis marcii. Actum fuit hoc prope castrum Capriarum apud mura dicti castri in publica predicacione presentibus ad hec domino Francesquino de Reviglasco, priore Russignani, domino Bertramo Cornagie iurisperito[38] iudice Valle Secusie, nobilibus Angelino de Straburgo Avilliane castellano ac Guillermo alias Bordono Savy de Secusia, omnibus testibus ad hec vocatis et rogatis. Supranominatus frater Iohannes inquisitor, ibidem in plena predicacione sua, precepit atque mandavit astulii atque removeri cruces ab eodem Iohanne Sensi constituto ibidem in ipsius domini inquisitoris presencia tamquam ab eo qui per sentenciam infrascriptam pronunciandus /c. 25r/ est hereticus et rellapsus ac brachio seculari relinquendus, de quibus omnibus precepit idem dominus inquisitor, michi notarius subscripto notarius fieri publicum instrumentum.

---

[38] *Iurisperito* ms. *iurperito*.

Cuius explecto dicti domini inquisitoris super remocione crucis[39] mandato, immediate secuta fuit sentencia sub forma sequenti.

Sentencia contra dictum Iohannem Sensi.

In nomine domini nostri Yhesu Christi amen. Cum nos frater Iohannes Secusie de Rippoli ordinis fratrum predicatorum inquisitor heretice pravitatis in Lombardia superiori et marchia Ianuensi, a Sede Apostolica deputatus per inquisicionem quam facimus de hereticis credentibus fautoribus receptatoribus et deffensoribus eorumdem, invenerimus et legitime nobis constat per tuam propriam confessionem factam in iudicio coram nobis, iterato examinatus propter illa que refferabantur de te, postquam fueras a nobis in loco Rippolarum cruce signatus propter quedam per te comissa scelera contra fidem catholicam et dumdaxat[40] de confessione in dicto loco Rippolarum per te. Quod tu Iohannes qui te feceras de episcopatus[41] Gebennensis, diligenter coram nobis de tua patria et genitore examinatus ante quam esses a nobis cruce[42] signatus et primo de Neden, deinde de Novasella post modum de Bonevaudo Valle Habudancie dicti episcopatus. Autem vero postquam sic fueras per nos cruce signatus et remissus reverendissimo in Christo patre et domino domino Iacobo dei et apostolice sedis gracia Abbati monasterii Sancti Iusti de Secusia Taurinensis diocesis asseruisti et ad huc asseris et dicis quod tu es de insula Sardinie nactus in quadam civitate vocata Villa Ecclesie, filius condam Bernardi Sensi fuisti in multis partibus et pluribus locis secutus sinagogas Valdensium in eisdem sinagogiis faciendo /c. 25v/ et operando sicut faciunt Valdenses. Audistis multocies eorum predicaciones, quorum predicacio et doctrina, ut asseris, erat contra fidem Catholicam et ecclesiastica sacramenta, videlicet quod nulla est gloria Paradixi, nec Paradixus est. Item quod deus non venit in Virginem Mariam nec potuisset venisse. Item quod nullum est Purgatorium et quod suffragia facta pro deffunctis non prossunt eis, et quod peccatum est facere reverenciam ymaginibus sanctorum depinctis in muro, et quod corpus Christi non est in hostia consacrata per sacerdotem, sed illa hostia est solum unum modicum de pasta. Item quod confessio non est facienda sacerdoti sed magistris et episcopis Valdensium, et quod in baptismo secundum ussum curie romane non mondatur anima, sed solum in tali baptismo lavat corpus. Et quod in Ecclesia Romana nec in ministris ipsius Ecclesie est aliqua virtus nec auctoritas, sed ipsa Ecclesia est quedam vanagloriam, et quod virtus et auctoritas est inter ipsos Valdenses. Et quod tu Iohannes omnia pre-

---

[39] Nel testo con il simbolo della croce.

[40] Segue *in dicto* depennato.

[41] Segue *be* depennato.

[42] Nel testo con il simbolo della croce.

dicta et singula credidisti et tenuisti prout Valdenses credunt, tenent et predicant, que omnia et singula tu ipse Iohannes predicasti et docuisti in dictis synagogiis et per multos annos fuisti de credencia et secta Valdensium, eorum vitam laudasti, magistros Valdensium addorasti, et eisdem magistris reverenciam exhibuisti, eorum benedicionem accepisti et semel cum episcopo eorum fuisti confessus peccata tua, pro qua re fuisti per duos inquisitores arrestatus et de fide examinatus et convictus de Valdessaria. Omni heresi prius coram eisdem inquisitoribus in iudicio abiurata, per eosdem fuisti cruce[43] signatus, per unum qui vocabatur frater Franciscus ordinis fratrum minorum in Caleiubeo in fronte Yspanie, et per alium qui vocabatur frater Iohannes in Cessaraugusta, post quas cruces sic susceptas et omni heresi abiurata fuisti in secta et de credencia Valdensium ut ante eras et de tali secta et credencia eras quando de isto anno die .VII. ianuarii fuisti captus per castellanum Capriarum et in castro Capriarum detemptus, que omnia et singula per te fuisse comissa et perpetrata patent per tua propriam confessionem pluries in iudicio factam coram nobis in dicto castro[44] Capriarum, de quibus et super quibus requisitus de veritate dicenda per nos in loco Rippolarum et pluries turpiter degerasti et dolose veritatem tacuisti. Item cum Iohannes confessus fuisti, quod in Villa Noguo cum duobus aliis sociis frixisti corpus Christi cum oleo in sartagine in vituperium domini nostri Yhesu Christi, /c. 26r/ volentes probare si corpus Christi poterat obsistere deo Valdensium Yspanie qui vocatur, ut dixisti, Maometus. Item quod sunt .XII. anni cum sis merus laycus quod tu incepisti missas celebrare dicendo te esse sacerdotem et ultra mille et quingentas missas celebrasti, tandem propter varias et[45] prudentes interrogaciones quibus conviciebaris ad conscienciam reddiens extitisti manifeste confessus quod tu non es sacerdos nec clericus. Item dixisti et in iudicio fuisti confessus quod semel in Avinione cum aliquibus aliquibus aliis ut mulieres possetis habere, demonem in forma cati semel et alia vice in forma capre addorasti. Et quod baculum quem Valdenses equitant cum aliquibus personis pluries equitasti. Et eumdo ad vallem Sancti Martini de episcopatu Bergamensi, missus per papam Valdensem qui moratur in Gnogno Yspanie ad magistrum Valdensem dicte valle Sancti Martini qui vocatur Mognus, discurebas[46] per Vallem Secusie missas celebrando publice predicando et ut dicebas infirmos sanando dando certa breveta et pestiffera annunciabas et docebas documenta, videlicet quod peccabant si verbis et doctrine tue non

[43] Nel testo con il simbolo della croce.
[44] Segue *coram nobis* depennato.
[45] Segue *d* depennato.
[46] Segue *valleb* depennato.

credebant et fidem non probabant operibus tuis quos eciam reprehendebas si se signabant quando nominabas dyabolum tunc precem predicando dicendo quod qui segnat se quando nominatur diabolis est signum quod timeat eum et qui timet eum non est in gracia dei, sed est in gracia dei qui non timet dyabolum, et quod tu non timebas eum. Item dicebas quod tu eras certus de tua beatitudine, et quod in die iuditii nullus dampnabitur nisi solus dyabolus et quod copulla carnale extra matrimonium dum tamen inter connuscentes non sit consanguinitas vel compaternitas non est peccatum, sed mulier peccat si negat copulam carnalem indigenti muliere. Item, cum non sis sacerdos nec clericus, confessiones audiebas et personas a peccatis suis absolvebas et ut maior tibi prestaretur fides dicebas et predicabas te ducere vitam sanctam et quod volebas ut ad sanctum sepulcrum cum ires ad querendum unum magistrum Valdensium in episcopatu Bergamensi, et quod habueras in mandacto a sancto cardinali de Lucemburgo quod deberes discurere predicando et infirmos sanando et quod eras ille predicator qui debebat venire post fratem Vincencium, qui debebat predicare et infirmos sanare propter que tua mandacia magna te sesequebatur populi multitudo ad eorum predicacionem animarum. Et quia primo non nulla tacuisti et maliciose negasti dilligenter a nobis examinatus ante quam te cruce signaremus super crimine heresseos et de credencia[47] Valdensium tuum crimen et aliorum digerendo /c. 26v/ negasti, et per hoc declarasti tuam ficticiam conversionem et fecisti in heresi recidivum, que post modum plenius reserasti ut tibi iniquitas dampnabilis sit mentita et penam debitam mandacium non evadat, et ut saltim dum pena ad viam veritatis revocet quos posset in dempnacionis devio impunitas detinere, idcirco nos supradictus frater Iohannes inquisitor nolentes quod tot et tanta scelera per te comissa remaneant impunita et nec aliis fiat exemplum similia perpetrandi culpis, erroribus, periuriis et recidivacionibus tuis diligenter inspectis et examinatis deum habentes preocculis Christi nomine invocato communicato conscilio reverendissimi in Christo patris et domini domini Iohannis dei et apostolice sedis gracia episcopi Taurinensis et plurium sapientum religiossorum et iurisperitorum et aliorum proborum virorum deum timencium in hiis scriptis et sedendo auctoritate domini nostri Pape qua in hac parte fongimur et prefacti domini episcopi Taurinensis sentenciando iudicamus et iudicando sentenciamus te Iohannem Sensi de Sardinia ut asseris presentem ad hanc nostram sentenciam audiendam fuisse Valdensem manifestum seu credentem eorumdem de secta Valdensium et relapsum in heresim seu Valdesiam prius abiuratam et te Iohannem predictum ex nunc tamquam rellapsum in heresim seu Valdesiam prius abiuratam, relinquimus in manibus

[47] *Credencia* corr. da *credendcia* per biffatura della d.

nobilis viri Emanoelli Bartholomei de Bartholomeis de Secusia castellani Capriarum vice reverendissimi in Christo patris et domini domini Iacobi dei et apostolice sedis gracia abbatis monasterii Sancti Iusti de Secusia et omnia bona dicti Iohannis tam mobilia quam immobilia ubicumque vel apud quemcumque sint que habuit a die commissi criminis confiscamus auctoritate qua supra, et officio inquisitoris nomine Romane Ecclesie atque nostro applicamus, revocantes omnes et singulas donaciones et alienaciones quibusvis personis factas per eumdem Iohannem precipientes omnibus et singulis personis que quovismodo haberent aliquid de rebus et bonis predicti[48] Iohannis et sub pena excomunicacionis eisdem mandamus trina canonica monicione premissa unum terminum pro tribus assignantes quatenus infra .xvi. dies a noticia presencium debeant et teneantur illa bona que habuerint nobis presentare alioquin contra omnes et singulos habentes aliquid de predictis bonis et non presentantes canonica monicione premissa auctoritate qua supra in hiis scriptis et sedendo sentenciam ferrimus excomunicacionis precipientes de hac nostra sentencia /c. 27r/ fieri publicum instrumentum per Iohannem Brutini de Rippoli notarium et scribam nostrum in hac parte.

Lecta lacta et promulgata presens sentencia per supradictum dominum inquisitorem apud dictum castrum Capriarum videlicet iuxta ayram dicti castri loco iure per ipsum dominum inquisitorem ad hoc specialiter deputato in publica predicacione coram tocto populo ibidem congregato, presentibus ibidem domino Francesquino de Riviglasco monaco manasterii Sancti Michaelli Clusini, priore Russignani, nobilibus: circumspecto viro domino Bertramo Cornagie iudice Valle Secusie, Angelino de Straburgo Avilliane castellano, Guillermo alias Bordono Savy de Secusia et Bartholomeo Canale cum domino Villarii Fulcardi omnibus testibus ad hec premissa vocatis et rogatis anno domini .MCCCCIII. indicione .XI., die penultima mensis marcii.

Et ego Iohannes Brutini de Rippoli notarius et scriba supradictus predictis omnibus et singulis presens fui dum sic legerentur, ipsam que sentenciam partim per me lectam mandato inquisitoris ante dicti hic scripsi et me subscripsi.

Execucio dicte sentencie

Anno indicione et die quibus supra in fine Condoviarum loco dicto ***[49], presentibus ibidem nobilibus Anthonio de Rotariis cum domino Villarii Fulcardi, Humberto Bartholomei de Sancto Iorio, Bartholomeo Canale predicto et Angelino de Straburgo Avilliane castellano testibus etc. Supradictus nobilis

[48] Segue *pd* depennato.
[49] Spazio bianco nel testo.

Emanoel Bartholomei castellanus Capriarum sentenciam supra proxime[50] lactam exequendo[51] execucioni mandavit in[52] personam dicti Iohannis relapsi de quibus omnibus precepit idem dominus castellanus michi dicto notario fieri publicum instrumentum.

Et ego ipse Iohannes Brutini notarius etc.

[50] Segue *lap* depennato.
[51] Segue *in* depennato.
[52] Segue *dicti* depennato.

Traduzione italiana

Contro Giovanni Sensi di Sardegna della città di Iglesias

Quando Giovanni, che in presenza di fra Giovanni di Susa inquisitore dell'eretica pravità fu scrupolosamente e più volte esaminato, finse di essere della diocesi di Ginevra, dapprima si disse originario della località di Neden, figlio del fu signor Ludovico di Larocha dottore in legge, poi di Novasella, figlio del signor Antonio di Novasella e da ultimo di Bonevaudo della Valle Abbondanza del predetto episcopato, figlio di Stefano di Molinis della detta diocesi di Ginevra. A causa dei suoi crimini commessi contro la fede cattolica fu segnato con la croce dal detto inquisitore e collocato sopra una scala con la corona ad Avigliana e a Susa ed affidato al reverendissimo signor abate di Susa perché fosse punito riguardo ad altri capi d'accusa che non rientravano nel compito stesso dell'inquisitore, poiché egli era stato punito soltanto per quei capi d'accusa la cui punizione era di competenza dell'ufficio stesso dell'inquisitore e soltanto per quelle cose che aveva confessato in giudizio al suddetto inquisitore. Trovandosi il detto Giovanni nelle mani del predetto signore abate disse e confessò che era nato in una città della Sardegna chiamata Iglesias, figlio del fu Bernardo Sensi.

E ciò che è peggio, rispetto a quei fatti di cui più volte in giudizio alla presenza del predetto inquisitore era stato riconosciuto colpevole e aveva confessato, si comportò come un cane che ritorna al suo vomito, ed immemore del giuramento prestato e perfino del vincolo giuridico, alle persone che andavano da lui per trovarlo diceva che le cose che aveva confessato non erano vere ma le aveva dette per scampare alla morte, affermando inoltre che era un vero sacerdote e ad alcuni monaci del monastero di San Giusto di Susa aveva detto che era arciprete.

Per questa cosa il detto Giovanni, condotto alla presenza del predetto signore abate e del detto inquisitore nell'anno del signore 1403, indizione undicesima, il giorno sette del mese di marzo a Susa nella camera alta del detto signor abate, alla presenza dei testimoni sottoscritti e di me notaio fu interrogato sotto giuramento e obbligato a dire la verità sotto minaccia delle pene che sono di competenza dell'inquisitore.

E interrogato dapprima sulla sua patria, rispose che è dell'isola di Sardegna della città che si chiama Iglesias e che suo padre si chiama Bernardo Sensi e sua madre Sibilia. Interrogato se avesse ricevuto qualche ordine rispose di no, se non la prima tonsura che gli diede, come dice, un certo vescovo di Gerusalem-

me dell'ordine dei frati minori e gliela diede a Pontaxio della diocesi sita nel territorio del Delfinato. Interrogato se dopo che era stato segnato con la croce avesse detto che era sacerdote e che non era vero avesse confessato le proprie colpe, rispose di sì. A Susa, infatti, successivamente alla predicazione fatta dallo stesso inquisitore, aveva detto a molte persone che sebbene avesse confessato, comportandosi così come aveva proclamato l'inquisitore nella sua predicazione, tuttavia non era un atto vero, ma aveva detto questo per scampare alla morte. E diceva queste cose nel giorno del mercato alle persone che vi confluivano per incontrarlo: e cioè che era un vero sacerdote e pietanziere, e al signor Giuliano aveva detto che era arciprete in una chiesa fuori la città di Vicenza.

Interrogato se è arciprete, risponde che non possiede alcun beneficio ecclesiastico e che, istigato dallo spirito diabolico, aveva finito per negare quello che aveva confessato ed era vero che si era comportato in modo contrario a tutti i discorsi fatti dall'inquisitore su di lui medesimo.

Il suddetto inquisitore, sulla base delle cose che gli venivano riferite dalle relazioni dei fedeli cattolici contro il predetto Giovanni, da parte di quelli ai quali lo stesso Giovanni aveva rivelate, lo mette alle strette per essersi comportato turpemente nel corso dell'azione giudiziaria alla presenza dello stesso inquisitore. E poiché se fosse stato rilasciato senza pena avrebbe continuato a compiere le stesse cose che aveva fatto fino allora ingannando le popolazioni, nella detta camera il medesimo inquisitore, sotto pena di scomunica e di cento marchi d'argento, ordina al castellano di Caprie che nello spazio di due giorni dacché avesse avuto il detto Giovanni nel castello di Caprie dovrà estorcergli la verità sui reati commessi contro l'ortodossia e se fosse stato necessario anche mediante tortura, e una volta ottenuta la confessione messa per iscritto per mano di un notaio, trasmetterla al predetto signore abate e al detto inquisitore.

Testimoni: signor Bartolomeo Caligari di Casalrosso, pietanziere del monastero di San Giusto

signor Giovanni curato di Condove

Giovanni Michele di Gribaudo di Chieri

Aimone Cayre di Susa

Eldrado Brizio di Susa nonché

Peroneto Villa di Mattie e

il notaio Giovanni Malono di Vigone pubblico notaio per autorità imperiale.

Ed io Michele Grasso di Rivoli, notaio e segretario del predetto inquisitore, ho qui redatto la predetta deposizione trascritta dall'originale.

E io Giovani Brutini figlio di Giovannone di Yvando Brutini di Rivoli, pubblico notaio per autorità imperiale e scrivano della curia del castello e del mandamento di Caprie ho qui scritto e sottoscritto ogni cosa predetta in un quaderno e una ad una estratta come si suol dire dall'originale.

Tenore della relazione fatta al detto signor castellano di Caprie circa un altro interrogatorio da farsi al detto Giovanni di Sardegna.

Fra Giovanni di Susa dell'ordine dei frati predicatori (di Rivoli), inquisitore incaricato dalla sede apostolica a colpire l'eretica malvagità nei territori della Lombardia superiore e della Marca genovese, saluta il nobile ed in Cristo a lui diletto castellano di Caprie per conto del molto reverendo in Cristo padre e signore Giacomo, per grazia di Dio e della Apostolica Sede abate del monastero di San Giusto di Susa, esortandolo ad obbedire fermamente ai suoi mandati, cosa senza dubbio retta a quelli apostolici. Quando Giovanni, che davanti a noi era stato in giudizio diligentemente esaminato, finse di essere della diocesi di Ginevra dicendosi originario la prima volta della città di Neden, figlio di Ludovico di Larocha; la seconda volta di Novasella, figlio di Antonio; e la terza volta della Valle Abbondanza, figlio di Stefano di Molino notaio della detta Valle, in ultimo, dopo che fu segnato da noi con una croce, disse che era della Sardegna della città di Iglesias e confessò, e di questo fatto ritenuto colpevole, che non era sacerdote e che percorreva le strade predicando, celebrando messa, insegnando molte eresie. A causa delle scelleratezze da lui commesse prima che ebbe abiurato ogni eresia, fu da noi segnato con una croce e posto con una corona sulla scala a Rivoli, ad Avigliana e a Susa; e nei detti luoghi durante la pubblica predicazione furono da noi denunciate al popolo le sue scelleratezze; e il detto Giovanni, nel corso delle suddette predicazioni ammise che ogni colpa proferita contro di lui venne da lui commessa; ma comportandosi come fa il cane che ritorna al vomito, negatore del proprio onore ed immemore del giuramento prestato e della pena inerente al suo rapporto obbligatorio, come se egli avesse stretto un patto con l'inferno e la morte letale per la sua anima rifiutandosi del tutto di curarne la ferita, disse pubblicamente che le cose da lui confessate sia in giudizio davanti a noi sia nelle predette tre pubbliche predicazioni non erano vere; per cui udite certe voci che era un vero sacerdote, fu nuovamente interrogato per nostro conto alla presenza del signor abate riguardo a quelle affermazioni e confessò di aver detto quelle cose predette ai molti laici che andavano a trovarlo in quanto mosso da uno spirito diabolico.

Parimenti, confessò che non era sacerdote e di aver rinnegato tutto ciò che era stato detto contro di lui nel corso delle indagini che lo riguardavano, ed ora,

esaminato diligentemente, volendo evitare i pericoli più gravi, accettava di incorrere nelle punizioni inerenti al suo rapporto obbligatorio.

Perciò a seguito dell'autorità apostolica che noi esercitiamo su questi territori, vi ordiniamo e vi imponiamo, riguardo il detto Giovanni, sia sotto pena di scomunica sia di un'ammenda di cento marchi d'argento, di sottoporlo a tortura, ed entro due giorni da che lo avrete avuto nel castello di Caprie gli dovrà essere estorta senza effusione di sangue tutta la verità sulle cose da lui commesse contro l'ortodossia. Vale a dire se, imprigionato da altri inquisitori, era stato esaminato sulla fede; se aveva tentato di organizzare delle assemblee di fedeli secondo il modo dei valdesi e in quali luoghi.

Parimenti, se aveva detto qualcosa contro il Purgatorio, contro la confessione, il matrimonio e gli altri sacramenti della Chiesa; se adorava il demonio e gli facesse sacrifici. Parimenti, a quante assemblee partecipò e in quali luoghi e da quanto tempo incominciò a celebrare e si ottenga la verità su altri errori suoi.

E quello che confesserà e su quali parti sia comunicato al predetto signore abate e a noi, che mettemmo per iscritto queste lettere da registrarsi a testimonianza di tutte queste cose.

Dato a Susa, nel giorno otto di marzo, nell'anno del signore millequattrocentotre sotto il nostro sigillo.

Segue il processo istituito contro il detto Giovanni dal sopraddetto signore castellano in forza della relazione a lui fatta.

Nell'anno del Signore millequattrocentotre, il giorno otto del mese di marzo. Dopo essere comparso nel castello di Caprie ai piedi della porta del detto castello al cospetto del nobile e potente uomo Emanuele Bartolomei di Susa - castellano del detto castello e del mandamento in favore del reverendo in Cristo padre e signore don Giacomo, per grazia di Dio e della Sede Apostolica abate del monastero di san Giusto di Susa dell'ordine di san Benedetto della diocesi di Torino, e in particolare preposto dall'onorevole ed onesto uomo religioso signore fra Giovanni di Susa dell'ordine dei frati predicatori di Rivoli, inquisitore dell'eretica malvagità, tramite le già citate lettere patenti ad istruire il processo - Giovanni Sensi figlio del fu Bernardo Sensi originario di Iglesias in Sardegna viene esaminato dal medesimo Emanuele sopra gli infrascritti punti contro l'ortodossia contenuti nelle dette lettere del detto inquisitore.

E il detto Giovanni è dapprima interrogato sul valore del suo prestato giuramento e sulla pena obbligatoria cui dovrà sottostare qualora venisse trovato lontano dalla verità riguardo quelle cose che sono pretese da lui. Interrogato se in altre occasioni fosse mai stato nelle mani di altri inquisitori per essere esami-

nato sull'ortodossia come nelle mani del detto signore inquisitore, risponde di sì, che era stato nelle mani di un certo inquisitore chiamato fra Francesco dell'ordine dei Minori, inquisitore a Calatayud al confine con la Spagna. Interrogato se lo avesse segnato con un segno di croce apposto sulla veste, risponde di sì, con un segno di croce di colore rosso apposto davanti il petto, perché, come dice chi parla, così si segnano i Valdesi da quelle parti, e come Valdese in quello stesso luogo fu segnato con il detto segno di croce dal detto inquisitore fra Francesco.

Interrogato quanti anni fa lo stesso indagato si trovò nelle mani del detto signore Francesco inquisitore, risponde che ciò accadde all'incirca ben dodici, anzi perfino sedici anni prima.

Interrogato se in seguito lo stesso indagato si trovò nelle mani di qualcun altro inquisitore, risponde di sì, dato che fu anche nelle mani di un altro chiamato fra Giovanni di Saragozza dell'ordine di Sant'Agostino per essere pure esaminato circa la sua professione di fede.

E lo stesso fra Giovanni inquisitore, ivi, nel detto luogo di Saragozza lo segnò con un solo segno di croce sul davanti sopra il petto, vale a dire con un segno di colore rosso.

E lo segnò pure sulla fronte con un segno di croce per mezzo di un ferro caldo applicando quello stesso ferro sulla sua fronte, con la minaccia che se il detto Giovanni in seguito fosse mai pervenuto nelle mani del detto fra Giovanni inquisitore o di un altro, giacché ricaduto in simili delitti sarebbe stato infine punito con il rogo.

Interrogato se in seguito il medesimo Giovanni che parla, dopo che uscì dalle mani del detto fra Giovanni inquisitore commise crimini e delitti portando avanti senza tregua le opere dei valdesi, risponde di sì.

Interrogato in seconda battuta se gli toccò mai di presiedere qualche assemblea di fedeli, risponde di sì. Interrogato da quanto tempo in qua, risponde che sono ben diciotto anni o venti che conduce l'assemblea al modo dei valdesi.

Interrogato in quante assemblee gli accadde di trovarsi dal detto tempo in qua, risponde che fu ben in dodici assemblee. Interrogato in quali luoghi si trovò nelle dette assemblee, risponde che dapprima fu in una assemblea organizzata nella città di Salamanca in Spagna, dove si tenne una riunione di circa millecentocinquanta persone tra uomini e donne. E in quel luogo a lume spento dissero «quis habet teneat»[53].

[53] Cfr. MERLO, *Eretici e inquisitori*, cit., p. 64: «Infine il presidente della riunione ordina di spegnere i lumi e pronuncia la frase "Qui habet teneat" a cui seguirebbero manifestazioni di sfrenatezza sessuale». Alla p. 71 lo studioso scrive: «Pressoché a tutti i gruppi eterodossi subalpini

Parimenti disse, colui che parla, di aver impostato le sue lezioni seguendo quella modalità mostratagli per la prima volta nell'assemblea della città di Salamanca in Spagna. Parimenti in Calatayud, luogo dove fu arrestato in quanto valdese dal detto fra Francesco.

Parimenti a Pragelato nel Delfinato. Analogamente in Costa di sant'Andrea pure nel Delfinato, nella casa di un certo Bartolomei di Pisa tenne un'assemblea, nella quale parteciparono circa quindici o sedici uomini e donne. Interrogato che cosa insegnava in quelle lezioni tenute in occasione delle assemblee, risponde che per prima cosa insegnava che non esisteva la gloria del Paradiso, parimenti che non c'è Paradiso prima del giorno del giudizio. Analogamente che i santi dipinti sul muro non devono essere adorati, poiché non hanno realtà. Parimenti che non esiste il Purgatorio. Parimenti che Dio non s'incarnò nella Vergine Maria né avrebbe potuto incarnarsi. Parimenti il medesimo Giovanni in Val di Susa predicava che nessuno sarà dannato se non il solo diavolo.

Interrogato sulla confessione, risponde che secondo la credenza valdese è proibito confessare i propri peccati al sacerdote, ma in luogo della confessione si danno offerte al maestro della credenza valdese e si confessano i propri peccati al medesimo maestro.

Parimenti interrogato cosa pensa del matrimonio, risponde che il matrimonio è falso e che, secondo lui, qualunque donna portando l'anello al dito è obbligata per il dovere contratto ad accorrere in aiuto a qualunque uomo bramoso che richieda alla stessa donna l'unione carnale.

E siffatte cose Giovanni che parla insegnava nelle assemblee. E che la credenza valdese insegna che al solo contatto di un dito dell'uomo con il dito della donna si contrae non il matrimonio, ma in luogo del matrimonio si aderisce alla credenza valdese, ciò che è il matrimonio nella fede cattolica.[54] E pure per quella perniciosa convinzione valdese si insegna che ogni donna deve soddisfa-

viene attribuito l'uso di "se carnaliter comiscere", di unirsi carnalmente al termine delle riunioni di culto, dopo che il "magister" aveva pronunciato la frase "Qui habet, teneat" e fatto spegnere i lumi». In realtà, al di là della propaganda e della polemica dei "controversisti cattolici", secondo Merlo l'espressione "Qui habet, teneat" è chiaramente – come afferma a p. 72 – «una riproposizione dei versetti dell'Apocalisse, 2, 25 ("*Id quod habetis, tenete* dum veniam"), e 3, 11 ("Ecce venio cito: *tene quod habes*, ut nemo accipiat coronam tuam"), che non possono certo essere considerati un invito alla lussuria, quanto invece un monito a perseverare nella fede in vista del prossimo giudizio finale».

[54] Cfr. MERLO, *Eretici e inquisitori*, cit., alla p.150 scrive che «i "valdesi" di Pinerolo e della bassa valle di Susa avevano escogitato particolari segni di riconoscimento: le donne si toccavano due dita, mentre gli uomini mettevano in contatto i mignoli».

re con la copula carnale chiunque gliene faccia richiesta e ne senta il desiderio. E queste cose disse, insegnò e predicò nelle assemblee.

Parimenti interrogato sulla consacrazione del corpo di Cristo e sulla Eucarestia ed altri sacramenti della Chiesa, risponde che nell'ostia consacrata non c'è il corpo del Signore nostro Gesù Cristo, ma è soltanto un pò di pane e non altro.

E queste cose disse e predicò nelle assemblee, ma invece della consacrazione di Cristo gli stessi valdesi usano un po' di pane, e una volta fatta la benedizione di quel pane dal più insigne dei valdesi, distribuiscono quel pane della passione invece del corpo di Cristo e in quella benedizione il più insigne dei valdesi dice queste parole: «agali, agali poma grea», ciò che significa «adoro te, adoro te e consacriamo te».

Parimenti interrogato sul santo Battesimo, risponde che il santo Battesimo non è nulla, ma è solo un po' di acqua per lavare il corpo e queste cose disse e predicò.

Interrogato se mai adorò un demone, risponde di sì, nel modo e nella forma per tante volte e quando come ha detto e risposto nel corso del processo istituito contro di lui dal sopraddetto signore inquisitore ecc.

Parimenti tra i demoni, gli stessi valdesi hanno uno speciale demone per proprio signore chiamato principe Angariel luce del meriggio e un altro che egli adorò in forma di gatto e che nominò Temon e anche un altro medesimo che adorò in forma di capra.

Interrogato da quanto tempo celebrava messa, risponde da diciannove anni. Interrogato quante messe avesse celebrato, risponde che ne aveva celebrato ben millecinquecento e oltre.

Interrogato se, nel giorno e nell'ora in cui il medesimo fu fatto prigioniero ed arrestato nel castello di Caprie dal detto nobile Emanuele Bartolomei egli era davvero valdese e perseverava nelle opere valdesi, risponde di sì.

Nei detti anno, giorno e luogo di cui sopra.

Interrogato il detto Giovanni se dopo aver meglio pensato e ponderato sulle affermazioni fatte in precedenza, volesse aggiungere, togliere o correggere, togliendo, mutando o correggendo qualcosa. E interrogato dapprima sul primo punto, quello che chiedeva se fu nelle mani di altri inquisitori, risponde di sì. Disse infatti che, catturato, fu arrestato ed esaminato sull'ortodossia della sua fede dal sopraddetto fra Francesco, inquisitore di Calatayud al confine della Spagna e lo stesso Giovanni, in quanto valdese e dimostrato colpevole di valdismo, fu ivi segnato dal medesimo inquisitore con un segno di croce di colore rosso davanti sul petto e dietro sulle spalle e dal medesimo signor inquisitore

perdonato e giudicato relapso, con la minaccia che se il medesimo Giovanni che parla, in seguito avesse continuato a compiere tali scelleraggini dei valdesi, sarebbe infine stato punito con la condanna al rogo. E in seguito nel medesimo modo fu catturato il medesimo Giovanni che parla ed esaminato sull'ortodossia della sua fede e sul valdismo da un altro inquisitore chiamato fra Giovanni come sopra nel medesimo punto, e dal medesimo segnato pure con due croci di colore rosso davanti e dietro sopra le vesti in quanto valdese perdonato e giudicato relapso, con la minaccia infine di una condanna al rogo; e per le restanti affermazioni che sono contenute nel punto riguardante gli inquisitori sopraddetti, dopo aver bene ponderato a tempo debito, confermava sia quello stesso che gli altri punti.

Parimenti disse che una volta nella città di Villadiego in Spagna, nell'episcopato di Burgos, nella chiesa di santo Stefano un certo Ludovico di Villa Nogno rapì il corpo del signore nostro Gesù Cristo consacrato, e lo stesso Ludovico e un certo Marco di Villadiego lo stesso corpo di Cristo consacrato trasferirono a Villa Nogno e in modo blasfemo lo divisero in quattro parti per vedere se poteva resistere a Maometto, dio dei valdesi, e lo stesso indagato mangiò una quarta parte dell'ostia consacrata in odio e disprezzo del signore nostro Gesù Cristo.

E prima che lo mangiassero, cossero in una padella oliata lo stesso corpo di Cristo in maniera blasfema per vedere se lo stesso corpo di Cristo poteva resistere al loro dio Maometto e lo stesso Giovanni che parla teneva la detta padella sul fuoco.

Interrogato se tutte e ogni singola cosa contenuta nel processo fatto ed istituito contro di lui dal sopraddetto signore inquisitore fra Giovanni di Susa fossero vere, risponde di sì tutto, aggregando al complesso delle dichiarazioni soltanto ciò che nel presente processo pensò di aggregare aggiungendo o correggendo.

A tutte e ad ogni singola precedente dichiarazione erano presenti i seguenti venerabili testimoni convocati e fatti giurare: il religioso signore Bartolomeo Caligari, monaco e pietanziere del monastero di san Giusto di Susa, Raimondino di Alpe gastaldo di Mocchie, Giovanni Michaello dei Gribaudi di Chieri e Giacomino Fengerie di Mocchie, ecc.

E io Giovanni Brutini, figlio di Giovannone di Yvando Brutini di Rivoli, pubblico notaio per autorità imperiale e segretario della curia del castello e del mandamento di Caprie, ero presente insieme ai prenotati testimoni a tutte le predette cose e a ogni singola affermazione contenute e descritte nel presente quaderno, mentre il medesimo Giovanni confessava e deponeva che tutte e ogni

singola affermazione erano vere, e le stesse cose qui scrissi e sottoscrissi a testimonio delle affermazioni premesse su mandato del detto nobile Emanuele Bartolomei a questo compito deputato.

Anno del Signore millequattrocentotre, indizione undicesima, il nove del mese di marzo. Comparso nel detto castello di Caprie sotto un'ala del tetto del castello davanti al sopraddetto nobile signor castellano, il sopraddetto Giovanni Sensi – dopo che gli fu letto in lingua volgare parola per parola tutta la deposizione risultante dal presente quaderno del suo inquisitore e dal medesimo Giovanni udita e compresa – interpellato e interrogato se dopo aver meglio riflettuto e ponderato sopra le affermazioni predette volesse e intendesse aggiungere, togliere, mutare o correggere alcunché, risponde che, dopo aver ben riflettuto su tutto per sua propria autentica, libera e spontanea volontà, non costretto dalla tortura o da altro modo, erano vere tutte le affermazioni predette e ogni singola risultanti dai verbali degli inquisitori soprannominati; cioè che il medesimo Giovanni che parla fu catturato dagli stessi due inquisitori, in particolare da uno una volta e dall'altro un'altra volta, in quanto proprio e autentico valdese; e in quanto colpevole di valdesia dai medesimi inquisitori arrestato e due volte segnato con due croci rosse davanti il petto e dietro le spalle nella maniera e forma, dove e quando come sopra è contenuto nel punto in cui si citano i due inquisitori.

E anche con la minaccia di condanna al rogo ecc. come di cui sopra, aggiungendo questo: vale a dire che gli stessi signori inquisitori e ognuno degli stessi decisero che lo stesso Giovanni che parla, nel medesimo luogo e tempo di cui sopra, nel medesimo punto in cui si parla degli inquisitori, venisse posto sulla scala portando in testa un copricapo o corona valdese; però dicendo e affermando che egli era stato, in quanto valdese, tre volte incappellato e incoronato con corona valdese e posto tre volte sulla scala e segnato con tre croci dai tre signori inquisitori, certamente per due soprannominate volte come è scritto nel punto riguardante gli inquisitori, e dai medesimi signori inquisitori perdonato in quanto valdese e giudicato relapso, mentre il venerabile signore fra Giovanni di Susa fu il terzo inquisitore che esercitò l'ufficio di inquisitore contro lo stesso Giovanni che parla, mettendogli in testa un copricapo, ponendolo sulla scala e segnandolo con le croci come i valdesi meritano e facendo altre cose come è noto a tutta la Valle di Susa e dagli atti del processo del medesimo Giovanni che parla.

Infine, interrogato se volesse aggiungere qualcosa d'altro, risponde e dice di sì, vale a dire che è vero che una donna di nome Labezanexia della Valle di

Susa era stata personalmente arrestata e incarcerata nel castello di Susa e molte volte maltrattata e ciò su istigazione, sollecitazione e delazione dello stesso Giovanni che parla, dicendo che tutto ciò che ha detto di male contro di lei lo ha detto con inganno, fraudolentemente e contro la verità per averlo detto e profferito contro Dio e la mera verità, per cui nega totalmente tutto ciò che ha detto di male sulla stessa Beçanexia, e che tutte le cose e ogni singola dette e pronunciate da colui che parla in altre circostanze sulla stessa Bezanexia e contro la stessa sarebbero state false e inique e falsamente e iniquamente dette e pronunciate, e dice questo per alleviare l'anima e la sua coscienza.

Parimenti il medesimo Giovanni che parla disse che tutti e ogni singolo delitto, maleficio e furto perpetrati o commessi da lui nei detti tempi e luoghi e quanto attiene alle affermazioni citate, specificate e dichiarate nel testo redatto dal predetto signore Bartolomeo secondo la forma della detta sua scrittura eseguita nel giorno *** e mese ***[55] e letta a fior di labbra con intelligibile voce al medesimo che parla, affermò e disse che sono veri, conosciuti e manifesti nei luoghi e fra le persone note dei luoghi dei detti delitti, non intendendo aggiungere o sottrarre altro alla medesima scrittura, ma confermò in toto la stessa e il contenuto posto nella medesima a lui recitata e detta specificatamente dal signore Bartolomeo.

Presenti a tutte queste e a ogni singola affermazione, il detto signore Bartolomeo, Giovanni Michaello dei Gribaudi di Chieri, Raimondino dell'Alpe gastaldo di Mocchie, Giacomino Fengerie nunzio o campanario di Mocchie, Eldrado figlio di Pertenalli Briti di Susa, Giovanni Civig di Frassinere e Hugonetto figlio di Giovanni Begl di Mocchie e fra Francesco dell'ordine dei predicatori di Rivoli, tutti testimoni convocati a questo processo e fatti giurare.

E io stesso Giovanni Brutini sopraddetto notaio, ecc. Dato nel castello di Caprie sotto la chiusura del sigillo del detto signore castellano.

Nove marzo. Il nobile uomo Emanuele Bartolomei di Susa, castellano di Caprie, inviò il verbale del processo, istituito dal detto castellano su mandato dell'inquisitore, allo stesso inquisitore redatto da Giovanni Brutini, pubblico notaio di Rivoli e chierico della curia di Caprie, in due fogli di carta chiusi dal sigillo del signore castellano.

E io stesso Giovanni Brutini ho scritto qui il predetto capitolo, redatto poco sopra, traendolo dall'originale del detto signore inquisitore.

Riguardo al processo sopraddetto il medesimo Giovanni fu nuovamente esaminato per la seconda volta come segue.

---

[55] Spazi bianchi nel testo.

Nell'anno di cui sopra, il giorno quattordici di marzo nel detto castello in un luogo vicino al forno. Dopo essere comparso il sopraddetto Giovanni davanti al sopraddetto inquisitore, fu diligentemente esaminato dal detto inquisitore riguardo al soprascritto processo istituito dal nobile uomo Emanuele, castellano di Caprie sopraddetto. E mostrate al medesimo Giovanni tutte ed ogni dichiarazione fatta in questo soprascritto processo, costui disse di restare fermo nelle sue posizioni confessando ciò che aveva confessato al cospetto del sopraddetto signore castellano così come è contenuto in quel verbale.

I testimoni presenti all'indagine condotta dal detto inquisitore sopra i punti contenuti in questo processo sono:

il signore Pietro di Pertusio pievano di Caprie, Giovanni Michaello dei Gribaudi di Chieri, luogotenente del castellano di Caprie, fra Francesco, socio del detto inquisitore e Giacomo Reale dei Publici.

E io Martino Tebule, notaio del sopraddetto inquisitore fui presente e mi sottoscrissi. E io Giovanni Brutini, notaio predetto e scrivano, ecc. qui scrissi la predetta indagine estratta dall'originale.

Qui sotto seguirà un'altra nuova indagine condotta dal predetto Giovanni.

Nel giorno quattordici del mese di marzo, nell'anno di cui sopra, comparso nel castello di Caprie sotto la porta del detto castello il predetto Giovanni, al cospetto del signore fra Giovanni sopraddetto inquisitore, dopo aver toccato le scritture giurò sopra i santi vangeli di Dio

di dire la verità riguardo a tutti e a ogni fatto sopra cui era stato indagato ed esaminato dal detto inquisitore, davanti al quale era stato precedentemente segnato con la croce per aver taciuto la verità e poiché ignominiosamente colpevole di essersi allontanato dall'ortodossia.

Interrogato qual era la sua patria e chi era il suo genitore, risponde che è dell'isola di Sardegna della città di Iglesias posta sotto la giurisdizione del regno di Aragona e suo padre si chiamava Bernardo Sensi e coniava moneta nella detta città per conto del regno di Aragona, il cui re si chiamava Pietro.

Interrogato sulla vita del padre e qual era la sua età quando suo padre morì, risponde di non conoscere quale età aveva quando suo padre morì, ma tuttavia colui che parla, come gli diceva sua madre, aveva un'età di otto o sette anni.

Dopo che era morto suo padre, sua madre lo condusse da sant'Antonio al quale lo aveva votato e durante il predetto pellegrinaggio sua madre si recò con lui in un luogo chiamato Pontasio di una diocesi del Delfinato, luogo presso cui erano stati condotti da fra Giovanni Gernerio dell'ordine di sant'Antonio, che con essi era venuto dalla città di Iglesias, nella quale il detto fra Giovanni era

titolare di benefici e in Pontasio lo stesso fra Giovanni aveva dei benefici, come asserisce colui che parla, e nel detto luogo di Pontasio sua madre morì, e dopo la sua morte restò con il detto fra Giovanni per quattro anni.

Interrogato qual era il suo nome, risponde che si chiama Giovanni Sensi di Sardegna.

Interrogato se avesse ricevuto qualche ordine, risponde di no, se non la prima tonsura, che gli diede, come dice e asserisce, nel luogo di Pontasio di una diocesi del Delfinato un vescovo Ierosolimitano che percorreva il territorio impartendo la cresima.

Interrogato se fu mai nelle mani di qualche altro inquisitore per essere esaminato sull'ortodossia della sua fede, risponde di sì; a quanto afferma, risponde che fu nelle mani di uno che si chiamava fra Francesco dell'ordine dei Minori e ciò accadde in un luogo chiamato Calatayud al confine con la Spagna, dove l'inquisitore lo segnò con la croce sul davanti e dietro con due croci di colore rosso secondo il costume di quella patria e fu segnato con la croce, a quanto afferma, perché per quanto avesse partecipato a molte assemblee dei valdesi delle quali non si ricordava quando, al cospetto dell'inquisitore aveva abiurata ogni eresia.

Parimenti afferma che nella città di Saragozza fu pure esaminato da un altro inquisitore sull'ortodossia e segnato con due croci di colore rosso e sulla fronte cauterizzato con un ferro caldo.

E questo secondo inquisitore si chiamava fra Antonio oppure fra Giovanni, a quanto pare dell'ordine di sant'Agostino, e sebbene avesse abiurata ogni eresia nelle mani dei detti signori inquisitori, in seguito tuttavia seguì la setta e le assemblee dei valdesi e dal sopraddetto inquisitore, al cospetto del quale finse di essere dell'episcopato di Ginevra essendo come dice della Sardegna, fu pure segnato.

Interrogato sulle assemblee, risponde che partecipò a ben dodici assemblee sia prima di essere segnato sia dopo che lo fu. Interrogato sui luoghi e sulla patria, risponde che fu in Puglia, a Melfi e Monopoli, Taranto, Brindisi, Barletta e in alcune parti della Spagna a Villa Diaco, Villa Noguo e a Villa Moroni a Salamanca, a Vilioletti e dice che fu in mille patrie, che però non compaiono in quelle sopra nominate nel corso dell'altro processo fatto davanti al detto castellano.

Interrogato quale dottrina si insegna nelle dette assemblee valdesi, risponde che viene negata l'esistenza del Purgatorio e i suffragi fatti per la Chiesa non giovano ai defunti e che è peccato riverire le immagini dei santi. E che Dio non

nacque dalla Vergine beata. E che il corpo di Cristo non è presente nell'ostia consacrata, ma è soltanto un pezzo di pasta.

Parimenti negano che la confessione debba essere fatta al sacerdote ed egli credette alle predette affermazioni, e le ritenne vere come fanno i valdesi; tutte queste cose predicò e insegnò anch'egli nelle assemblee sia prima che fosse segnato con la croce sia dopo che lo fu da parte di altri inquisitori e per molti anni stette nel valdismo e giungeva in queste zone per recarsi nella valle di san Martino della diocesi di Bergamo alla ricerca di un maestro valdese che si chiamava Mognus, e andava dal detto mestro valdese propriamente per incarico dei valdesi che vivevano in alcune parti della Spagna in un luogo che è detto Gnogno.

Interrogato quando iniziò per la prima volta a celebrare, risponde che accadde dodici anni prima.

Interrogato se ognuna delle affermazioni emerse durante il processo istituito dal predetto nobile castellano Emanuele il giorno otto del mese di marzo nell'anno di cui sopra siano vere, risponde – dopo che gli venne letto in volgare parola per parola tutto il contenuto di quel processo al cospetto dello stesso Giovanni e dal medesimo diligentemente ascoltato e capito – che tutte le affermazioni sono vere e che rispetto al complesso delle dichiarazioni, per quanto vi è contenuto, egli offese e peccò.

Parimenti interrogato se vuol aggiungere qualcos'altro, risponde di sì e afferma che fra i valdesi di Spagna esiste questa consuetudine: davvero quando qualcuno tra i valdesi ingravida la propria madre o sorella nell'assemblea, il figlio che nasce viene affidato al vescovo dei valdesi che presso di loro ha nome Taffia, il quale cuoce quella creatura in un recipiente e dalla sostanza grassa unita a degli olii, ne ricava un unguento che viene conservato in un piccolo contenitore e con tale materia si ungono i bastoni con cui cavalcano i valdesi, i quali cavalcarono nei territori della Spagna e nel Bramante, in Mauritania e in Bezano, come in altre occasioni egli confessò a Rivoli al cospetto del sopraddetto inquisitore.

Interrogato sul fatto della prima tonsura che diceva di aver ricevuto a Pontasio da parte di un Gerosolimitano che percorreva quelle terre ungendo col sacro crisma, dimostrato colpevole, risponde riguardo a quel ricevimento; e confessò che in verità non era un chierico né che ricevette mai la prima tonsura, e come aveva mentito riguardo agli altri ordini religiosi così pure mentì quando diceva di aver ricevuto la prima tonsura.

Dopo che fece la sua confessione, fu messo sotto tortura per vedere se si poteva ottenere altro da lui. Ed interrogato dopo che fu deposto dalla tortura se

voleva aggiungere dell'altro, risponde di no, ma restava alla confessione fatta da lui tanto al cospetto del predetto castellano quanto all'inquisitore.

Interrogato sulla patria e sul segno che ha in fronte, risponde che è originario della Sardegna nato nella città di Iglesias e il suo nome è Giovanni, figlio del fu Bernardo Sensi. Il segno che ha in fronte gli fu fatto da un secondo inquisitore nelle cui mani cadde come sopra aveva confessato.

Testimoni: signore Pietro di Pertusio pievano di Caprie, Giovanni Michaello dei Gribaudi di Chieri vicecastellano di Caprie, fra Francesco socio dell'inquisitore e Giacomo Reale a rappresentanza del popolo.

Per certo notaio fu Martino Tebule, notaio di Alpignano.

E io prefato Michaello Grassi scrissi questo verbale e ho registrato la predetta deposizione tratta dall'originale. E io stesso Giovanni Brutini, notaio e segretario sopraddetto, scrissi questo sopraddetto processo, che come si è detto è stato tratto dall'originale.

L'ultima indagine

Nell'anno di cui sopra nei pressi del castello di Caprie, nel luogo chiamato Grangia, è comparso il sopraddetto Giovanni di Sardegna come asserisce davanti a fra Giovanni sopraddetto inquisitore, e dopo aver prestato il dovuto giuramento, fu intimato dallo stesso Giovanni di dire la verità; e dapprima interrogato se dopo aver meglio riflettuto e pensato volesse aggiungere o togliere qualcosa o altrimenti correggere la sua dichiarazione e la confessione che fece tanto davanti al sopraddetto castellano quanto davanti all'inquisitore, risponde di no, ma che permane nella confessione e deposizione fatta davanti ai sopraddetti. Interrogato se faccia parte di qualche ordine ecclesiastico, risponde di no, non ebbe neanche la prima tonsura. Interrogato sulla patria e sul padre, risponde che è originario della Sardegna nato nella città chiamata Iglesias, figlio del fu Bernardo Sensi. Interrogato se è cristiano, risponde di sì e che è nato da cristiano. Interrogato se mai si confessò con qualche maestro valdese, risponde di sì e una volta soltanto si confessò con un maestro valdese. E afferma che i valdesi e altri della loro setta dicono e credono, ciò che anch'egli crede, che la confessione con i valdesi è migliore di quella che si fa al sacerdote. Interrogato se mai avesse lodato la vita dei valdesi e se qualcuno lo avesse spinto ad aderire alla detta setta, risponde di sì, sia tra i valdesi sia nelle assemblee, dicendo che la vita di tali valdesi è migliore degli altri cristiani.

E dice che sebbene più volte avesse dato sostegno i seguaci della setta valdese, tuttavia nessuno mai lo spinse a far parte della setta dei valdesi. Analogamente, interrogato sulla Chiesa di Roma, dice che i valdesi e i loro credenti affermano che la Chiesa di Roma non è nient'altro che vanagloria e che in essa e nei suoi ministri non c'è né autorità né virtù, affermazioni nelle quali Giovanni stesso crede.

Analogamente, interrogato se mai avesse mostrato riverenza nei confronti dei maestri valdesi, risponde di sì diverse volte, ricevendone da loro la benedizione e anche il pane benedetto.

Interrogato se mai fosse stato presente quando la creatura veniva cotta, ecc. risponde di no, poiché in tale circostanza nessuno poteva esservi presente all'infuori di quelli preposti a questo compito.

Interrogato se volesse dire altro, risponde di sì, poiché fra i valdesi della cui setta fu seguace, si dice che la croce collocata nel trivio non ha nessuna funzione se non quella di fare ombra, e inoltre il medesimo Giovanni asserisce che si trovò nelle mani di due inquisitori come sopra aveva confessato e fu segnato con la croce la prima volta a Calatayud e successivamente a Saragozza.

Testimoni delle cose precedenti. Signore Pietro di Pertusio pievano di Caprie e Giovanni di Vercelli curato di Condove, Giovanni Michaello dei Gribaudi di Chieri e fra Francesco socio del detto inquisitore.

E io Giovanni Brutini di Rivoli notaio e scrivano ecc. qui scrissi la premessa deposizione e sopraddetta confessione traendole dall'originale, originale nel quale i predetti tre testimoni e ognuno degli stessi si sottoscrissero.

Consiglio convocato sopra le premesse affermazioni e contenute nelle indagini svolte su e contro il detto Giovanni.

Nell'anno di cui sopra, il diciannove del mese di marzo nella chiesa di san Giovanni di Avigliana, fra Giovanni di Susa sopraddetto inquisitore convocò il consiglio circa il caso di Giovanni Sensi, stando a quel che dice originario della Sardegna, il quale fu arrestato e poi segnato con la croce dal detto inquisitore in quanto perfido eretico e valdese.

In questa riunione erano presenti i venerabili signori:
il signor Bertramo Cornagie giurisperito giudice della Valle di Susa;
il signor Pietro di Lamoneta avvocato di Avigliana;
il signor fra Guglielmo Cappelli priore di sant'Antonio di Piacenza;
il signor fra Gileto maestro priore di sant'Antonio di Pavia;
il signor fra Matteo di Siena sovrintendente degli Umiliati di Avigliana;
il signor Manfredo Taparelli pievano di Savigliano;

fra Perino di Montenario dell'ordine degli Umiliati;
il nobile Angelino di Straburgo castellano di Avigliana;
il maestro Antonio Vabexii medico abitante ad Avigliana;
il maestro Antonio di Bosco maestro di grammatica di Avigliana;
Niccolò Corno notaio di Avigliana;
Hugoneto di Folonia e sindaco del comune di Avigliana;
Giovannino di Balzola;
Polino Rubei notaio;
suo fratello Martino notaio;
Antonino di Camagra e molti altri abitanti di Avigliana.

Il giudizio e l'opinione di tutti questi signori venne ascoltato e recepito sui fatti che il detto Giovanni aveva compiuto e confessato al detto signor inquisitore, fatti che aveva tutti negati nel corso dell'azione giudiziaria al cospetto del sopraddetto inquisitore, nonostante la prima sentenza pronunciata con vigore contro di lui per quelle cose di cui nella medesima sentenza si tratta specificatamente: il detto Giovanni in quanto eretico e relapso sia giudicato colpevole e consegnato al braccio secolare per essere punito con la pena di morte.

Testimonianza del signor Milono dei Gruati sui fatti predetti.

Nell'anno di cui sopra il venti marzo, il signore Milono di Gruati dottore in legge, diligentemente esaminati i fatti che sono contenuti in questo quaderno, dice come fecero gli altri, che il detto Giovanni deve essere giudicato recidivo.

E io predetto Giovannino di Balzola notaio, ero presente a tutti questi avvenimenti mentre si stavano svolgendo e li misi per iscritto su mandato del detto signore inquisitore a memoria del fatto.

E pure io, Giovanni Brutini di Rivoli notaio e scrivano ecc., ho messo qui per iscritto negli atti della curia di Caprie il predetto consiglio tratto dall'originale e sottoscrissi ecc.

Così vennero tolte le croci dalle vesti del detto Giovanni per essere giudicato recidivo.

Nell'anno del signore millequattrocentotre, indizione undicesima, il penultimo giorno del mese di marzo. Quest'atto si fece vicino al castello di Caprie presso le mura del detto castello nel corso di una pubblica predicazione, alla quale erano presenti il signor Francesco di Revigliasco, il priore Russignani, il signor Bertramo Cornagie dottore in legge giudice della Valle di Susa, il nobile Angelino di Straburgo castellano di Avigliana e Guglielmo altrimenti detto Bordono Savy di Susa, tutti testimoni a questo scopo convocati e fatti giurare. Il soprannominato fra Giovanni inquisitore, ivi nel pieno della sua predicazione,

suggerì e comandò che fossero tolte e rimosse le croci dal medesimo Giovanni Sensi ivi comparso in presenza dello stesso signore inquisitore, come avviene nel caso di colui che sulla base della infrascritta sentenza deve essere giudicato eretico e relapso e consegnato al braccio secolare; su tutti questi avvenimenti il medesimo signore inquisitore ordinò a me, notaio sottoscritto, di fare un pubblico strumento.

Eseguito il comando del detto signore inquisitore riguardante la rimozione della croce, immediatamente ne seguì la sentenza nella forma seguente.

Sentenza contro Giovanni Sensi.

Nel nome del signore nostro Gesù Cristo amen.

Noi fra Giovanni di Susa, originario di Rivoli dell'ordine dei frati predicatori, inquisitore dell'eretica malvagità per la Lombardia superiore e per la marca genovese, deputato dalla Sede Apostolica a condurre le indagini che facciamo sui credenti nelle dottrine eretiche, sui loro sostenitori, fiancheggiatori e difensori, avendo saputo certe cose, e a noi risulta legalmente a causa della tua propria confessione fatta al nostro cospetto durante l'azione giudiziaria, per quelle notizie che ci venivano riferite su di te sei stato esaminato una seconda volta dopo che a Rivoli fosti da noi segnato con la croce a causa di certe scelleraggini commesse da te contro la fede cattolica e soprattutto a causa della tua confessione fatta nel detto luogo di Rivoli.

Perchè tu Giovanni, che avevi finto di essere dell'episcopato di Ginevra, esaminato diligentemente al nostro cospetto sulla tua patria e padre prima di essere da noi segnato, ti dichiarasti dapprima originario di Neden, poi di Novasella e infine di Bonevaudo di Valle Abbondanza del detto episcopato. Ma dopo che così fosti da noi segnato con la croce e consegnato al reverendissimo in Cristo padre e signore don Giacomo, per grazia di Dio e dell'apostolica sede abate del monastero di san Giusto di Susa della diocesi di Torino, hai asserito e ancora asserisci e dici che sei dell'isola di Sardegna nato in una città chiamata Iglesias, figlio del fu Bernardo Sensi e che fosti in molte parti e in molti luoghi seguendo le assemblee valdesi, facendo ed operando nelle stesse come fanno i valdesi. Ascoltasti molte volte le loro predicazioni, il cui insegnamento e dottrina, come asserisci, andava contro la fede cattolica e i sacramenti ecclesiastici: vale a dire che non esiste la gloria del Paradiso, né esiste il Paradiso. Analogamente, asserisci che Dio non si incarnò nella Vergine Maria né avrebbe potuto incarnarvisi. Analogamente, asserisci che non esiste il Purgatorio e che i suffragi fatti per i defunti non giovano a loro, e che si commette peccato nell'adorare le immagini dei santi dipinte sul muro, e che il corpo di Cristo non è presente nell'ostia consacrata dal sacerdote, ma quell'ostia è soltanto un piccolo pezzo di

pane. Analogamente, asserisci che la confessione non deve essere fatta al sacerdote ma ai maestri e ai vescovi valdesi, e che con il battesimo secondo l'uso della curia romana non si purifica l'anima, ma soltanto si lava un corpo. E asserisci che non c'è nella Chiesa di Roma, neppure nei ministri della stessa Chiesa, una qualche virtù né autorità, ma che la stessa Chiesa non è che vanagloria, e che la virtù e l'autorità si trovano tra gli stessi valdesi. E tu Giovanni asserisci di aver creduto e di aver sostenuto tutte e ogni singola affermazione predetta proprio come i valdesi credono, sostengono e pregano; di aver predicato e insegnato tutte e ogni singola affermazione nelle dette assemblee, e per molti anni fosti partecipe della credenza e della setta dei valdesi, lodasti la loro vita, adorasti i maestri valdesi, e a loro medesimi mostrasti riverenza, ricevesti la loro benedizione e una volta confessasti al loro vescovo i tuoi peccati, cose per le quali tu fosti arrestato per opera di due inquisitori ed indagato sull'ortodossia della tua fede e dimostrato colpevole di eresia valdese. Durante l'azione giudiziaria, prima venne da te abiurata ogni eresia al cospetto dei medesimi inquisitori, dai quali stessi fosti segnato: da uno chiamato fra Francesco dell'ordine dei frati Minori a Calatayud al confine della Spagna, e da un altro chiamato fra Giovanni a Saragozza; in seguito, ricevute così le croci e abiurata ogni eresia, sei stato nella setta e della credenza dei valdesi proprio come dapprima lo eri stato, quando il sette di gennaio di quest'anno fosti catturato dal castellano di Caprie e detenuto nel castello di Caprie, e che tutte e ogni singola scelleraggine fosse stata da te compiuta e perpetrata risulta evidente nel corso dell'azione giudiziaria dalla tua confessione fatta più volte davanti a noi nel detto castello di Caprie; e richiesto da noi nella città di Rivoli di dire la verità riguardante questi fatti, più volte tralignasti turpemente e con inganno tacesti di dire la verità. Analogamente, tu Giovanni confessasti che in Villa Noguo con altri due compagni cuocesti il corpo di Cristo in una padella oliata a vituperio di nostro signore Gesù Cristo, volendo verificare se il corpo di Cristo poteva resistere al dio dei valdesi di Spagna che si chiamava, come dicesti, Maometto. Analogamente, confessasti che dodici anni fa, pur essendo un semplice laico, tu iniziasti a celebrare messe dicendo di essere sacerdote e più di mellecinquecento messe celebrasti, e infine, a causa di accorti interrogatori con in quali venisti convinto delle tue colpe, ravvedendoti, hai manifestamente confessato che non sei né sacerdote né chierico.

Analogamente dicesti e nel corso dell'azione giudiziaria confessasti, che una volta in Avignone con certuni altri, per poter possedere delle donne, adorasti un demone la prima volta in forma di gatto e la seconda volta in forma di capra. E in più occasioni con certi altri cavalcasti un bastone che i valdesi cavalcano. E andando in Valle san Martino dell'episcopato bergamasco, mandato

presso il maestro valdese chiamato Mognus della detta Valle di san Martino dal papa valdese che dimora nella città di Gnogno in Spagna, percorrevi la Valle di Susa celebrando messe, predicando pubblicamente e, come affermavi, sanando gli infermi garantendone attestati certi; e annunciavi cose rovinose e davi testimonianza, evidentemente, che avrebbero peccato se non avessero prestato fede alle parole e alle dottrine tue, anche se non davano credito alle tue azioni, e li riprendevi se si facevano il segno della croce quando nominavi il diavolo, allora appunto imprecando, dicendo che chi si segna quando si nominava il diavolo manifesta di temerlo e chi lo teme non è in grazia di dio, ma è in grazia di dio chi non teme il diavolo, e tu non lo temevi.

Analogamente dicevi che tu eri certo della tua beatitudine, e che nel giorno del giudizio nessuno sarà dannato all'infuori del diavolo e che la copula carnale fuori del matrimonio non è peccato purché tra coloro che si uniscono non ci siano rapporti di consanguinità o di paternità, ma pecca quella donna se nega la copula carnale all'uomo bramoso. Analogamente, pur non essendo sacerdote né chierico, ascoltavi le confessioni ed assolvevi le persone dai peccati loro, e affiché a te persona insigne venisse prestata fede, dicevi e predicavi di condurre una vita santa; e che volevi, come si va al santo sepolcro, andare a cercare un maestro valdese nell'episcopato bergamasco, e avevi ricevuto in mandato dal santo cardinale di Luxemburgo il compito di dover andare qua e là predicando e sanando gli infermi, e che eri quel predicatore che doveva venire dopo fra Vincenzo, che doveva predicare e sanare gli infermi perché un gran numero di persone ti seguisse durante la predicazione rivolta alle loro anime. E poiché la prima volta tacesti di confessare alcune cose e accortamente le negasti quando venisti diligentemente esaminato da noi prima che noi ti segnassimo con la croce a causa dei tuoi crimini in fatto d'eresia e per la tua credenza valdese, il tuo crimine e quello degli altri negasti ripartendolo con altri, e per questo motivo simulasti una conversione e diventasti un eretico recidivo, ciò che in seguito rivelasti pienamente; affinché la mentita iniquità sia a te riprovevole e non sfugga alla pena debita dei nostri mandati, affinché almeno la pena richiami sulla via della verità coloro la cui impunità può trattenere lungo la via sbagliata della dannazione, per tutto questo noi, sopraddetto fra Giovanni inquisitore, non volendo che tanto numerose e tanto grandi scelleratezze da te commesse rimangano impunite, né che tu diventi esempio per gli altri al fine di compiere simili scelleratezze, sottilmente osservate ed esaminate le tue colpe, errori, spergiuri e ricadute nel male avendo davanti agli occhi Dio, invocato il nome di Cristo, reso partecipe della decisione del consiglio il reverendissimo in Cristo padre e signore don Giovanni, per grazia di Dio e della Sede Apostolica vescovo di Tori-

no, e resi partecipi i numerosi sapienti religiosi e dottori in legge ed altri uomini probi timorati di Dio presenti in queste scritture, presiedendo per l'autorità del nostro signore Papa che in questa parte rappresentiamo e del già citato signore vescovo di Torino, nel sentenziare giudichiamo e nel giudicare sentenziamo che tu Giovanni Sensi, originario della Sardegna come asserisci presente a questa nostra sentenza che devi ascoltare, sei stato valdese confesso o piuttosto un credente della setta valdese e relapso nell'eresia o più precisamente nella valdesia prima abiurata e che tu Giovanni predetto in quanto relapso in eresia o meglio valdesia prima abiurata affidiamo da ora nelle mani del nobile uomo Emanuele Bartolomei della famiglia Bartolomei di Susa castellano di Caprie al posto del reverindissimo in Cristo padre e signore don Giacomo per grazia di Dio e dell'Apostolica Sede abate del monastero di san Giusto di Susa, e per l'autorità di cui sopra confischiamo ogni bene tanto mobile quanto immobile del detto Giovanni ovunque o presso chiunque si trovino quali egli ebbe dal giorno del commesso crimine, e li destiniamo all'ufficio dell'inquisitore a nome della Chiesa di Roma, revocando ogni singola e tutte le donazioni e le alienazioni fatte a qualsiasi persona da parte del medesimo Giovanni, ordinando a tutti e a ogni singola persona che in qualunque modo avessero qualcosa delle proprietà e dei beni predetti di Giovanni e sotto pena di scomunica ai medesimi ingiungiamo con una triplice canonica premessa ammonizione assegnando un solo termine per le tre, che entro sedici giorni dalla notizia degli atti presenti debbano e siano tenuti a consegnare quei beni, altrimenti contro tutti e ogni singola persona in possesso di alcuni dei predetti beni e non consegnandoli a seguito della premessa canonica ammonizione, per l'autorità di cui sopra in questi scritti e presiedendo, pronunciamo la sentenza di scomunica, ordinando che di questa nostra sentenza si faccia un pubblico strumento per mezzo di Giovanni Brutini di Rivoli notaio e scrivano nostro in questa parte.

La presente sentenza venne letta, pronunciata con vigore e promulgata dal sopraddetto signore inquisitore presso il detto castello di Caprie, vale a dire vicino la corte del detto castello, nel luogo assegnato con diritto allo stesso signore inquisitore specialmente alla pubblica predicazione davanti a tutto il popolo ivi radunato, presenti ivi il signor Franceschino di Revigliasco monaco del monastero si san Michele della Chiusa, il priore Russignani, e fra i nobili: l'avveduto signore Bertramo Cornagie giudice della Valle di Susa, Angelino di Straburgo castellano di Avigliana, Guglielmo altrimenti detto Bordono Savy di Susa, e Bartolomeo Canale con il signore di Villarfocchiardo, tutti testimoni convocati e fatti firmare riguardo a queste cose premesse nell'anno del signore

millequattrocentotre, indizione undicesima, nel penultimo giorno del mese di marzo.

E io Giovanni Brutini di Rivoli notaio e scrivano sopraddetto fui presente a tutte e alle singole cose predette mentre che così venivano lette, e la stessa sentenza in parte da me letta su mandato dell'inquisitore predetto qui scrissi e sottoscrissi.

Esecuzione della detta sentenza

Anno, indizione e giorno di cui sopra, al confine di Condove nel luogo detto ***[56], ivi presenti il nobile Anthonio dei Rotari con il signore di Villarfocchiardo, Umberto Bartholomei di san Giorio, il predetto Bartolomeo Canale e Angelino di Straburgo castellano di Avigliana testimoni, ecc. Il nobile sopraddetto Emanuele Bartolomei castellano di Caprie mandò in esecuzione la sentenza di cui testé sopra pronunciata con vigore nei confronti del detto Giovanni relapso e di tutte queste cose il medesimo signore castellano ordinò a me detto notaio di fare un pubblico strumento.

E io stesso Giovanni Brutini notaio, ecc.

[56] Spazio bianco nel testo.

Piero Vettori e la «natione todesca» a Siena. Irenismo e Inquisizione al tempo di Francesco de' Medici*

Quasi al chiudersi del principato del secondo granduca di Toscana, Francesco de' Medici, si spegneva a Firenze, il 19 dicembre 1585, il celebre filologo Piero Vettori, stella di prima grandezza non solo nel firmamento italiano ma europeo[1]. In vista delle onoranze funebri, ne abbozzò i contorni di una biografia il nipote, Francesco di Iacopo Vettori, giureconsulto, assai amato da Piero, dal quale era stato educato e avviato agli studi: il testo doveva servire come traccia – *Instruttione* secondo il titolo – per la commemorazione che un letterato di grido, Lionardo Salviati, avrebbe solennemente recitato nella chiesa di Santo Spirito il 25 gennaio del nuovo anno[2]. A scorrerne le pagine, era un profilo politico-religioso improntato alla più salda fedeltà nei confronti del potere mediceo non meno che della Chiesa cattolica. Onorato e lusingato da Cosimo I, il nostro fu parimenti accetto a Francesco de' Medici e al resto della famiglia granducale, che apertamente «mostravano d'haverlo carissimo et di havere, siami lecito dir così, in reverentia i costumi, bontà et virtù sua»[3]. Irreprensibile, addirittura zelante sul piano spirituale: «Fu religiosissimo et voleva esser sicuro che tutti quegli di sua famiglia udissino a i giorni debiti le messe, et a i tempi pigliassino

---

* Queste pagine sono dedicate alla memoria cara di Antonio Rotondò. Esprimo la mia gratitudine a Massimo Firpo, Gigliola Fragnito, Maria Fubini Leuzzi per aver letto il dattiloscritto e per i suggerimenti ricevuti. Nel corso del lavoro si useranno le seguenti abbreviazioni: ASF = Archivio di Stato, Firenze; BSM, Bayerische Staatsbibliothek, München; BLL = British Library, London; BNF, Biblioteca Nazionale, Firenze; DBI, Dizionario Biografico degli Italiani, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960 e sgg.

[1] Basti il giudizio di Rudolf Pfeiffer: «The outstanding personality of this period was Piero Vettori [...]; indeed, one is tempted to speak of a "saeculum Victorianum" in classical scholarship» (R. PFEIFFER, *History of Classical Scolarship from 1300 to 1850*, Oxford, The Clarendon Press, 1976, p. 135).

[2] BNF, *Magl.* IX, 64, cc. 1-55, dove si leggono, in calce all'ultimo foglio, tali considerazioni per il Salviati: «Questo è quanto in questi quattro giorni, impedito dal dispiacere et dalle visite, ho potuto mettere insieme; dell'altre cose che mi sovverranno, se ne darà nota a Vostra Signoria». Si veda, in parallelo, LIONARDO SALVIATI, *Orazione funerale delle lodi di Pier Vettori, senatore e accademico fiorentino, recitata pubblicamente in Firenze, nella chiesa di Santo Spirito, il dì 25 di gennaio 1585*, in Firenze, nella stamperia de' Giunti, 1585 [1586].

[3] Ivi, c. 34.

i sacramenti ordinati da santa Chiesa, et sempre lo ricordava; dando, con l'esemplo suo ancora, molta buona educatione, sempre fuggì la pratica di quelle persone che sentivano male»[4]. Dedito alle elemosine, beneficava secondo le sue possibilità tanto i luoghi pii, «cioè a monache, delle quali grandemente gli incresceva», quanto i lavoratori dei campi, «come quello che molto si dilettava della villa, et vedeva gli stenti et fatiche loro et dei cittadini poveri»[5]. Al di là dei canoni oratorii, si trattava dunque di un racconto del tutto agiografico che si innestava convenientemente nel clima culturale della Controriforma, e in un paese di recente dispotismo quale la Toscana[6]. Un ritratto monocorde, appena scalfito dall'ammissione che la religiosità del Vettori era stata permeata di classicismo: «Et leggendo una volta Sallustio, andando a spasso per la villa, che sempre mi dava occasione d'imparare, essendo giunti nell'oratione di Catone a quel luogo *non notis neque*, mi disse che era necessario vigilare, ma che non mancassi mai di ricorrere a Dio, perché dava il lume»[7].

I corrispondenti tedeschi.

Invano si cercherebbero nel profilo del filologo fiorentino delineato dal nipote biografo i nomi di compromettenti amicizie, da Pietro Carnesecchi ad Aonio Paleario, condannati a morte come eretici impenitenti dal tribunale

[4] «Et se havessi sentito che qualche religioso fussi di cattivi costumi, ne faceva grande ammiratione: reputava che chi era preposto all'amministrazione ecclesiastica dovessi essere d'ogni perfettione, et soprattutto molto ristretto nelle cose ecclesiastiche, et per questo havendovi atteso solo tanto che vi bastassi a tenere la dritta via, né fattivi quegli studii che potessi insegnare ad altri, come giudicava ricercarsi a prelato, non attese un consiglio che molti amici gli diedero, né volse, morta la sua moglie, voltarvisi» (ivi, cc. 36-37).

[5] «Et vedendo il sangue nobile in calamità veniva in tanto affetto che è incredibile, et quantunque sfuggissi ogni briga d'utili pubblici, si compiaceva tanto nelle limosine che desiderava et si rallegrava grandemente, quando era dei consoli dell'Arte dei mercatanti, per le limosine che vi si fanno, et non sentiva quelle poche brighe che vi sono» (ivi, cc. 38-39). Si veda la parafrasi del passo da parte di Salviati, che ne traeva spunto per celebrare la morte da perfetto cattolico dell'umanista fiorentino: «Qual fosse il nostro Vettorio per assai illustre maniera, se io non sono errato, ampissima fede ce ne può fare il suo spesso e ben preparato uso de' sagramenti, l'education della sua famiglia, [...] e per l'ultimo quell'umilissimo e devoto effetto onde già vicino alla morte, con le gnude ginocchia in terra e mercé chieder de' falli suoi, e dal confessore che confessato l'avea ricever l'assoluzione» (LIONARDO SALVIATI, *Orazione funerale*, cit., p. C2*rv*).

[6] F. DIAZ, *Il granducato di Toscana. I Medici*, Torino, UTET, 1987, p. 275.

[7] BNF, *Magl.* IX, 64, cc. 37-38.

dell'Inquisizione romana[8]. Nessun accenno ai dotti corrispondenti, da Joachim Camerarius a Johannes Crato, umanisti ma anche rappresentanti del mondo protestante. Si parla indistintamente delle visite che Piero Vettori soleva ricevere a Firenze da parte di «innumerabili huomini d'ogni provincia [...], quando passavano di qua, et alle volte ch'egl'era alla villa»: nelle quali visite, «benché gli fussino poco accette, come quello che amava la quiete e non presumeva punto di sé, non mancava per questo d'ogni sorte d'amorevole accoglienza, et tanto era di buona natura che, considerati i disagi che havevano per farsi guidare a casa per salutarlo, gli accarezzava come se havessi desiderato tali complimenti»[9]. Appena un'eco di viaggiatori che provenivano da terre lontane, e che si fermavano un momento per potergli parlare e onorarlo, attirati dalla sua fama e premiati dalla sua cordialità[10]. Nell'*Orazione funerale*, il Salviati aggiungeva che di solito si trattava – cosa palese a tutti – di una processione di studenti provenienti dalle più rinomate Università d'Italia, e che qualcuno prediligeva addottorarsi direttamente presso il Vettori, avendone questi facoltà, rifuggendo la pompa della pubblica cerimonia:

> Quando non pure alcuni che a Bologna e a Padova buono spazio d'anni studiato aveano, la corona dovendo prendere e altre insegne del dottorato, esse, anzi che in quegli Studi celebratissimi da quelle illustri Università con solennissimi privilegi, il riceverle semplicemente per mano di Piero, che cotal facultà insieme con altre assai dal sommo pontefice ritenea, degna cosa pareva loro: e a ciò fare (come quasi tutti qualche volta veduto abbiamo),

---

[8] Per i legami del Vettori con il Carnesecchi e con il Paleario, cfr. i cenni di F. NICCOLAI, *Pier Vettori (1499-1585)*, Firenze-Leipzig, Succ. B. Seeber-Gustav Fock, 1910, pp. 17, 103; e le notizie di S. CAPONETTO, *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana*, Torino, Claudiana, 1979, pp. 51-52, 223-224; E. GALLINA, *Aonio Paleario*, vol. I, *Bibliografia-Biografia-Opere*, Sora, Centro di Studi Soriani «Vincenzo Patriarca», pp. 452 e sgg,

[9] BNF, *Magl.* IX, 64, cc. 46-47.

[10] «E quello che è maraviglioso, mai si levò in superbia per tanti favori, et se intendeva che alcuni ne fossero stati a casa che non vi fussi, subito messosi in cammino andava all'hosterie per visitar loro» (ivi, c. 47). Secondo il Salviati, col passare del tempo la fama del Vettori si trasformò in una vera e propria venerazione, «quando non pure privati huomini che discendevano di qua dall'Alpi prendevano lungo viaggio e venivano a posta in queste contrade per vederlo: e molte volte o qui in Firenze alla casa sua o alla sua villa di San Casciano, e talor più d'uno in un giorno de' sì fatti capitava, i quali anche del nome suo, scritto di mano d'esso medesimo, il gravavano le più fiate, e molti che da Roma partiti se ne tornavano di là da' monti, pervenuti qui in Firenze, e trovato ch'era alla villa, non a seguire avanti il viaggio, ma indietro se ne tornavano per vedere del tutto il Vettorio» (LIONARDO SALVIATI, *Orazione funerale*, cit., p. E2*rv*).

partitisi di quegli Studi, venivano in questa città, onde partendosi soddisfatti, lieti se ne ritornavano a' lor paesi, e contenti del suo desio[11].

È lecito congetturare che tali studenti fossero di nazionalità estera, e che ricorressero all'umanista fiorentino per sottrarsi al giuramento di ortodossia cattolica imposto a tutti i laureandi con la pubblicazione della bolla *In sacrosancta* di Pio IV (1564)[12].

In un'altra commemorazione ufficiale, l'*Orazione di messer Francesco Bocchi sopra le lodi di messer Pier Vettori*, ancora più aderente ai moduli retorico-celebrativi, si segnalava tuttavia la fama universalmente riconosciuta all'alto magistero del defunto «ne' paesi stranieri»[13]. Ed essendo questi nato e vissuto per lo spazio di una lunghissima vita quasi ininterrottamente a Firenze, si apriva un significativo squarcio sul suo ricco epistolario, che lo aveva visto in relazione con insigni personaggi di mezza Europa: «Che dirò io di molti huomini nobili et di gran signori stranieri, che per dar compenso a' suoi nobili pensieri ricorrevano sovente a questo chiaro fonte et largo, che colmo di preziose lettere di tutti saziava gli appetiti, et al bisogno di tutti opportunamente rispondeva?»[14]. Per limitarci al mondo tedesco, che gli fu assai familiare, appena un decennio prima era comparsa, nella gotica e luterana Rostock, una silloge di lettere del filologo fiorentino, dal titolo *Epistolarum ad Germanos missarum libri tres*. Ne aveva curato l'edizione il devoto discepolo Giovanni Caselio, che scriveva nella

[11] Ivi, p. E2*v*. Il filologo fiorentino fu investito dal pontefice dell'autorità di conte palatino (D. M. MANNI, *Il senato fiorentino o sia notizia de' senatori fiorentini dal suo principio fino al presente*, in Firenze, per lo Stecchi e il Pagani, 1771, p. 136). Sulle lauree concesse dai conti palatini a Padova tra '400 e '500, cfr. E. MARTELLOZZO FORIN, *Conti palatini e lauree confermate per privilegio. L'esempio padovano del sec. XV*, «Annali di storia dell'università italiana», 3, 1999, pp. 79-110.

[12] Sulle reazioni suscitate dall'introduzione del giuramento di ortodossia religiosa in Toscana, e in particolare a Pisa, cfr. G. CASCIO PRATILLI, *L'Università e il principe. Gli Studi di Siena e di Pisa tra Rinascimento e Controriforma*, Firenze, Olschki, 1975, p. 44, nota 89. Più in generale, cfr. M. ROGGERO, *Professori e studenti nelle università tra crisi e riforme*, in *Storia d'Italia, Annali*, vol. IV, *Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1981, pp. 1039-1081, in particolare pp. 1050 e sgg.; sul significato ideologico del nuovo giuramento accademico, cfr. P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 264-269.

[13] «Quanto egli per lo gentil senno ne' paesi stranieri sia ammirato, assai a tutti è noto» (FRANCESCO BOCCHI, *Orazione sopra le lodi di messer Pier Vettori, gentilhuomo fiorentino*, in Fiorenza, appresso Giorgio Marescotti, 1585 [1586], p. A2*r*).

[14] Ivi, p. [B 4]*v*. La cosa non era sfuggita al Salviati: «Non pur lettere gli erano scritte ogni giorno da tutti i primi e più famosi letterati dell'età nostra, non pur medaglie, impronte di suoi ritratti e altri cortesi doni gli venivano in abbondanza da' più nobili huomini d'Europa» (LIONARDO SALVIATI, *Orazione funerale*, cit., p. E2*v*).

dedica al principe evangelico Gioacchino Federico del Brandeburgo, rievocando gli anni di studio trascorsi in Italia e le motivazioni di una vera e propria venerazione del Vettori presso la nazione tedesca:

> Multa de viro illo praestantissimo dicenda forent, quae omnia vere possem dicere neque non et id feci alias, et faciam in posterum saepius. Nunc e ceteris hoc unum referam, nullum in Italia vidisse me hominem aeque φιογέρμανον uti ille est, [...] itaque et quotidie illius aedes a Germanis frequentabantur. Germanos, inquam, semper suspexit Victorius, alienissimus a morbo invidiae, quae ut cibus esse fertur plerisque mortalium, fortitudinis Germanicae itemque integritatis summus et amator et praedicator. Merito igitur nostrae gentis studiosissimum hominem veneramur.

Vale la pena sottolineare i legami allora stabilitisi tra il Caselio e i più giovani membri del casato di Piero Vettori, «eius pronepotes, mihi amicissimi adolescentes», tra cui Francesco, il futuro biografo, mentre «quotidie illius aedes a Germanis frequentabantur»[15]. La fama e l'autorità del Vettori presso i transalpini erano tali da oscurare la magnificenza della stessa Firenze, «ut multi, qui Florentiam videre ob elegantiam et magnificentiam viarum, et tum privatorum, tum publicorum aedificiorum cuperent, magis ipsum cuperent videre Victorium, tam quam patriae clarissimum sidus»[16]. Ma il documento principe di questa consuetudine umana e intellettuale erano le eleganti missive indirizzate dall'umanista italiano agli studenti tedeschi, da Otto Heimius a Thomas Hübner, da Samuel Fabricius a Iulius Kommerstadt, passando per l'amico del Caselio, Joachim Bassewitz, e molti altri ancora con i quali egli era entrato in relazione all'ombra o per il tramite di personaggi noti e influenti quali Joachim Camerarius o Johannes Crato von Krafftheim.

Scomparso Piero Vettori, il nipote biografo attendeva a darne in luce una copiosa raccolta di lettere, della qual cosa si premurava di avvisare il Salviati: «A noi non è rimasta cosa alcuna per stamparla dopo di lui, eccetto che il restante delle epistole che alla morte sua non erano ancora stampate, et queste si

---

[15] *Proemium Ioannis Caselii*, in PETRI VICTORII *Epistolarum ad Germanos missarum libri tres, nunc primum editi ab Ioanne Caselio, cum privilegio Caesareo ad annos VI*, Rostochii, excudebat Iacobus Lucius, 1577, pp. A2*r*-[A4]*v*. Si segnala presso la Biblioteca Angelica di Roma, un esemplare di questa rara silloge (C. 6. 47/3), ristampata in *Clarissimorum philosophorum Petri Victorii et Ioannis Caselii epistolae lectu dignissimae*, Francofurti, s. t., 1597, pp. 1-136 (YY. 3. 15/1).

[16] «In primis eum Germani suspiciebant, quem intelligerent vidilicet docere litteras, non ad utilitatem suam aut gloriam, sed ad amplissimos usus humanae vitae» (*Elogium Petri Victorii*, in *Clarissimorum philosophorum Petri Victorii et Ioannis Caselii epistolae*, cit., pp. 137-142).

attendono hora a tirare innanzi»[17]. Con l'avvertenza che molto materiale era andato perduto «per che egl'era molto facile in dare a leggere le cose sue, e molti se le hanno ritenute, et queste perse sono delle più belle secondo che esso diceva, perché contengono dispute o dichiarationi di luoghi di scrittori»[18]. Il volume, *Epistolarum libri X*, sarebbe stato dedicato dal giovane Vettori a Francesco de' Medici, dichiarando con una sorta di *excusatio non petita* che era stato preparato dall'avo, su invito degli amici, negli ultimi anni della sua esistenza[19]. Come è stato osservato, non stupisce il quasi assoluto silenzio sui rapporti intercorsi tra Piero Vettori e il mondo riformato tedesco, per lo più luterano, anche se sotto l'egida delle *humanae litterae*, da addebitare assai verosimilmente alla prudente selezione operata dal nipote Francesco. Né la censura su taluni documenti, quali la famosa lettera da lui indirizzata al cardinale Reginald Pole (20 marzo 1550) in occasione della scomparsa di Marcantonio Flaminio, già apparsa a stampa nella silloge *Epistolae clarorum virorum*, a cura del filoprotestante Giovanni Michele Bruto (1561)[20]. Peraltro, una nuova edizione delle lettere flaminiane, in chiave tutta riformata, sarà pubblicata a Norimberga nel 1571 da Joachim Camerarius, che aveva tradotto in latino, integralmente o in parte, i testi, con qualche errore di datazione, proprio dalla raccolta del Bruto[21]. Non mancando di menzionare i meriti di Piero Vettori, «vitae integritate, et gravitate

[17] «E così si stamperanno le prefationi che egli fece, per spatio di molti anni, cominciando a leggere all'Ogni Santi in Studio» (BNF, *Magl.* IX, 64, c. 24).

[18] «Delle orationi ne rimarrano per propria elettione sole quattro o cinque» (*ibid.*).

[19] «Voluit tamen, honestis potius amicorum postulatis satisfaciens, aliquas earum divulgari [...]. Sed nimia corporis imbecillitas quae ob incredibiles labores, quos in studiis litterarum perpessus est, post sextus tamen, et octuagesimum aetatis annum, subito eum oppressit, impedimento maximo illi erat [...]. Eius solum epistolae scribendae studium sibi reservavit, qua opus completum tibi dicaret, cuius rei efficendae acri studio flagrabat. Quod cum maturum tempus mortis fieri prohibuisset»» (Serenissimo Francisco Medici Magno Etruriae Duci, Franciscus Victorius S., in PETRI VICTORII *Epistolarum libri X, orationes XIIII et liber de laudibus Ioannae Austriacae*, Florentiae, apud Iunctas, 1586, cc. a2*r*- a3*v*).

[20] L. CESARINI MARTINELLI, *Pier Vettori e gli umanisti tedeschi*, in *Firenze e la Toscana dei Medici nell'Europa del '500*, voll. 3, Firenze, Olschki, 1983, vol. II, pp. 707-726, in particolare pp. 712-714. Si veda la lettera del Vettori al Pole in *Epistolae clarorum virorum, quibus veterum auctorum loci complures explicantur, tribus libris a Ioanne Michaele Bruto comprehense*, Lugduni, apud haeredes Sebastiani Gryphii, 1561, pp. 239-243.

[21] *Epistolae aliquot Marci Antonii Flaminii, de veritate doctrinae eruditae, et sanctitatae religionis, in Latinum veterem sermonem conversae, ex Italico hodierno, [...] editae a Ioachimo Camerario*, exprimebatur Norimbergae, in officina Dietrichi Gerlacii, 1571, p. 34. Per alcuni aspetti di questa edizione, cfr. M. FIRPO, D. MARCATTO, *Marcantonio Flaminio, Pietro Carnesecchi e la questione eucaristica*, in *Marcantonio Flaminio nel V centenario della nascita (Atti del convegno nazionale. Vittorio Veneto, 27-28 novembre 1998)*, a cura di A. Pastore e A. Toffoli, Vittorio Veneto, Comunità Montana delle Prealpi Trevigiane, 2001, p. 83 e nota 7.

morum et sapientiae virtutisque copia, et dignitatis amplitudine, facile hac aetate anteferendus omnibus»[22]. Rivangare quei lontani ma ancora pregiudizievoli trascorsi, le propensioni «spirituali» nutrite dal Vettori che scrivendo al Pole aveva definito il Flaminio «vera religione imbutus»[23], non era certo opportuno una generazione più tardi: «In tempi sì quieti e religiosi», come faceva eco qualche contemporaneo[24]. Tanto meno, soffermarsi sull'apertura culturale dimostrata dal filologo fiorentino verso la Germania, la vastità dei suoi interessi, l'ininterrotta disponibilità al dialogo con i tanti studenti passati per Firenze, accolti nella propria dimora e amorevolmente seguiti[25], prima negli studi e poi nella loro successiva attività di educatori presso le istituzioni culturali del mondo protestante.

Bisognerà attendere le ricerche erudite condotte nel Settecento da Angelo Maria Bandini, per vedere finalmente pubblicato l'epistolario latino del Vettori, in un'edizione in tre tomi dal significativo titolo *Clarorum Italorum et Germanorum epistolae ad Petrum Victorium* (1758-60)[26]. Il canonico laurenziano poté attingere agli originali conservati nella «preziosa libreria» del commendator Francesco di Federigo Vettori[27], stimato collezionista, la cui famiglia si era trasferita da Firenze a Roma, ma non pubblicò l'intero corpo delle lettere a lui in-

---

[22] *Epistolae aliquot Marci Antonii Flaminii*, p. 41.

[23] *Epistolae clarorum virorum*, cit., p. 242. Cfr. A. PASTORE, *Marcantonio Flaminio. Fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento*, Milano, Franco Angeli, 1981, p. 165; M. FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 194-195.

[24] Così i deputati all'edizione dei *Discorsi* (1584-85) di Vincenzio Borghini, nella dedicatoria ad Alessandro de' Medici, vescovo di Firenze: «Si rallegri seco stessa che il grande Iddio l'habbia chiamata al suo servizio in tempi sì quieti e religiosi» (cit. da M. FUBINI LEUZZI, *Erudizione, ideologia e politica nel* Trattato della Chiesa e vescovi fiorentini *di Vincenzio Borghini*, in corso di stampa nel volume *Testi, immagini e filologia nel XVI secolo*, a cura di E. Carrara e S. Ginzburg, Edizioni della Scuola Normale Superiore di Pisa).

[25] «Ut libere autem loquar – avrebbe scritto egli stesso – quod sentio, ex nullo umquam ego tot et tantas, beneficio huius mei ruris, voluntates cepi quot quantasque» (PETRI VICTORII *Epistolarum libri X*, cit., p. 155).

[26] *Clarorum Italorum et Germanorum epistolae ad Petrum Victorium senatorem Florentinum*, voll. 2, tomi 3, Florentiae, Praesidum facultate, 1758-1760. Sul Bandini si vedano, di recente, *Un erudito del Settecento: Angelo Maria Bandini*, a cura di R. Pintaudi, Messina, Sicania, 2002; L. SCARLINI, *Le opere e i giorni. Angelo Maria Bandini collezionista e studioso*, Firenze, Edizioni Polistampa, 2003.

[27] «Quale ebbi la buona sorte di ammirare, come degno successor di Pietro per l'eccelse sue qualità, nell'anno 1748, che io mi trovavo in Roma» (A. M. BANDINI, *Memorie per servire alla vita di Pier Vettori*, «Magazzino Toscano d'instruzione e di piacere», III, 1756, pp. 5-25; 49-72; 97-116, in particolare p. 115). Per le notizie sul casato Vettori, in particolare nel Settecento, cfr. G. VETTORI, *La famiglia di Pier Vettori. Cenni storici, genealogici e araldici*, Firenze , Tip. Arcivescovile, 1903, p. 11.

dirizzate: come egli stesso affermava, solo quelle (e non sempre integralmente) che arrecavano maggiore utilità agli studi letterari[28]. Inoltre, nel fare una scelta delle personalità più illustri, il curatore tralasciò non poche missive degli scolari dell'umanista fiorentino, tanto italiani quanto stranieri[29]. Di lì a non molto la maggior parte della biblioteca del Vettori, comprendente il carteggio latino, lasciava l'Italia e approdava proprio in Germania, andando ad arricchire nel 1778 le collezioni dell'elettore bavaro-palatino Carlo Teodoro di Neuburg-Sulzbach, prima a Mannheim e quindi a Monaco di Baviera[30]. Recenti studi sul minutario settecentesco, in larga parte autografo, della corrispondenza del Vettori (ms. Mon. lat. 791) hanno precisato l'entità del materiale ancora inedito indirizzato a corrispondenti tedeschi o comunque gravitanti nell'orbita dell'Impero[31]. Dopo alterne vicende, la monumentale raccolta delle lettere in volgare dirette al Vettori finì invece a Londra, dove venne acquistata nel 1836 dal British Museum[32]; e, passata di recente alla British Library, attende ancora un moderno regesto dei corrispondenti, oltre a un'esplorazione sistematica dei suoi contenuti, in cui sembra transitare l'intera cultura del Cinquecento europeo.

Joachim Bassewitz.

Proprio alcuni documenti contenuti nei cosiddetti *Carteggi volgari di Piero Vettori* della British Library gettano nuova luce sui rapporti fra l'umanista fiorentino e la Germania, attraverso la consuetudine che egli ebbe con gli studenti della «natione todesca» in Italia: per usare le parole di John Tedeschi, nel quadro di un'ininterrotta «continuità di scambi e contatti fra sud cattolico e nord

---

[28] NICCOLAI, *Pier Vettori*, cit., pp. 333-334. Scriveva infatti Angelo Maria Bandini all'archeologo Francesco Vettori: «Mitto ad te, Victori amplissime, clarorum Italorum et Germanorum epistolas, ex autographis e tua lectissima bibliotheca depromptas, ad Petrum Victorium senatorem atavum tuum, a viris illustribus et celeberrimis exaratas quae nunc primum, non certe sine aliqua mea cura et impresa, in lucem prodeunt. Quum enim domi tuae literarius hic, ut ita dicam, thesaurus delitesceret, solusque tantorum potiri bonorum posses, maluisti ea, ut es omnibus in rebus publicae utilitatis studiosissimus, literarum cultoribus inpertiri» (*Clarorum Italorum et Germanorum epistolae*, cit., vol. I, p. iii).

[29] CESARINI MARTINELLI, *Pier Vettori e gli umanisti tedeschi*, cit., vol. II, p. 714, nota 18.

[30] C. GRIFFANTE, *Il catalogo della biblioteca a stampa di Pier Vettori*, «Atti dell'istituto veneto di scienze, lettere ed arti», CXLVII, 1988-89, pp. 371-534, in particolare p. 371. Cfr. anche D. GIANNOTTI, *Lettere a Piero Vettori*, a cura di R. Ridolfi e C. Roth, Firenze, Vallecchi, 1932, pp. 46-48.

[31] CESARINI MARTINELLI, *Pier Vettori e gli umanisti tedeschi*, cit., vol. II, pp. 712-713.

[32] Per queste vicende e per il *Catalogo sommario dei Carteggi*, cfr. GIANNOTTI, *Lettere a Piero Vettori*, cit., pp. 48-54, 163-186.

protestante» nel secolo della Controriforma[33]. Lo scenario è quello della Toscana durante la «reggenza» di Francesco de' Medici, cui Cosimo I aveva ceduto nel 1564 il potere, conservando però fino alla fine una sostanziale autorità di fatto: la politica medicea doveva districarsi tra l'accostamento acquiescente alla Santa Sede, dalla quale era giunto il riconoscimento dell'ambito titolo granducale, e le tenaci resistenze di Filippo II e della corte imperiale, la vera autorità legittimatrice del nuovo titolo. E tuttavia esisteva con questa un solido legame, per avere il principe Francesco sposato Giovanna d'Austria, sorella di Massimiliano II[34]. Sul piano della storia della cultura, alcuni studi cominciano ad aprire qualche breccia nell'immagine tradizionale di conformismo e fiacchezza come cifra dell'epoca del «filospagnolo» Francesco de' Medici, riconosciuto invece alla stregua di «un des princes les plus cultivés d'Europe», sotto il regno del quale «la vie culturelle connaît à Florence un épanouissement d'arrière saison exceptionnel»[35]. In questa stessa linea, erano già stati messi in evidenza gli sforzi da lui costantemente profusi per la rinascita dello Studio di Siena, passata di recente sotto il dominio mediceo, dopo il depauperamento causato dalla lunga guerra nel decennio precedente (1553-59); fino a parlare, scavalcando antichi pregiudizi storiografici, di una politica filosenese del reggente[36]. L'Ateneo di Siena era sede di una folta colonia tedesca, che fu vittima nel 1570 dell'azione repressiva messa in atto dall'Inquisizione con l'appoggio del governo grandu-

[33] J. Tedeschi, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, p. 193. In tal senso, cfr. I. Fosi, *Roma e gli ultramontani. Conversioni, viaggi, identità*, «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Biliotheken», 81, 2001, pp. 351-396, in particolare pp. 370 e sgg.; P. F. Grendler, *The Universities of the Renaissance and Reformation*, «Reinassance Quarterly», LVII, 2004, pp. 1-42; L. Felici, *Liberté des savoirs et mobilité: circulation des hommes et des idées à l'Université de Bâle au XVIe siècle*, in *Les echanges entre les Universités européennes a la Renaissance*, a cura di M. Bideaux et M.-M. Fragonnard, Genève, Droz, 2003, pp. 187-198, in particolare p. 197.

[34] Cfr. Diaz, *Il granducato di Toscana*, cit., pp. 231 e sgg. Si veda la plastica raffigurazione della nomina di Francesco a reggente, eseguita dal Giambologna nel bassorilievo in cera su ardesia (*Giambologna: gli dei, gli eroi. Genesi e fortuna di uno stile europeo nella scultura*, a cura di B. Paolozzi Strozzi, D. Zikos, Firenze, Giunti, 2006, p. 227, fig. 8).

[35] M. Plaisance, *L'Accademia e il suo Principe. Cultura e politica a Firenze al tempo di Cosimo I e di Francesco de' Medici/ L'Academie et le Prince. Culture et politique à Florence au temps de Come Ier et de François de Médicis*, Manziana, Vecchiarelli, 2004, p. 329. Cfr. anche A. Siekiera, *Il volgare nell'Accademia degli Alterati*, in *Italia linguistica: discorsi di scritto e di parlato. Nuovi studi di linguistica per Giovanni Nencioni*, a cura di M. Biffi, O. Calabrese, L. Salibra, Siena, Protagon Editori, 2005, pp. 87-112. Sulla figura di Francesco de' Medici, corre l'obbligo rinviare a L. Berti, *Il principe dello Studiolo. Francesco I dei Medici e la fine del Rinascimento fiorentino*, prefazione di A. Natali, Pistoia, Maschietto Editore, 2002; per la bibliografia più recente, si veda la voce a lui dedicata da G. Benzoni, in DBI, vol. XLIX, pp. 729-804.

[36] Cascio Pratilli, *L'Università e il principe*, cit., pp. 23 e sgg.

cale, almeno secondo una consolidata tradizione[37]. Qualcuno, lieto che il proselitismo eterodosso non venisse più tollerato, ne ha scritto come degli «ultimi guizzi d'una fiamma che va spegnendosi»[38]. È certo che si giunse all'arresto, per eresia, di alcuni studenti stranieri e al momentaneo allontanamento dell'intera scolaresca di nazionalità germanica dalla città[39]. La corrispondenza di Piero Vettori restituisce volto e voce a questa comunità di fuggiaschi, consentendo di rileggere questo episodio della politica religiosa medicea che coinvolse, dietro le quinte, il più prestigioso intellettuale del nuovo granducato.

Le lettere in questione sono sottoscritte da «Giovachino di Basseviz alemanno»[40], tra il 1568 e il 1570, e sono – questa la novità – in volgare, tali da denotare una buona conoscenza della lingua a seguito di un protratto soggiorno nella nostra penisola. Per farsi un'idea più precisa sul personaggio, il cui nome ricorre a stento nell'epistolario latino del Vettori[41], bisognerà sfogliare la biografia del più noto Caselio. Di nobili ascendenze, Joachim von Bassewitz proveniva dalla Germania del Nord, roccaforte del luteranesimo, e precisamente da quel ducato di Meclemburgo i cui ordinamenti ecclesiastici (*Kirchenordnungen*) risentivano dell'influenza di Melantone. All'Ateneo di Rostock, dove fu iscritto dal 1559[42], ebbe come insegnante di teologia il celebre David Chytraeus, responsabile della nuova organizzazione universitaria del 1561, e strinse amicizia con Giovanni Caselio e Nathan Chytraeus (fratello di David), destinati a diventare altrettanto famosi nel campo degli studi classici, come professori di filoso-

---

[37] Valga per tutti il giudizio di G. PRUNAI, *Lo Studio senese nel primo quarantennio del principato mediceo*, «Bullettino senese di storia patria», LXVI, 1959, pp. 79-160, in particolare pp. 125-126.

[38] P. PIRRI, *Episodi della lotta contro l'eresia a Siena*, «Archivium Historicum Societatis Jesu», XXXII, 1963, pp. 103-125, in particolare p. 125 e nota 66.

[39] Cfr. P. PICCOLOMINI, *Documenti fiorentini sull'eresia in Siena durante il secolo XVI (1559-1570)*, «Bullettino senese di storia patria», XVII, 1910, pp. 159-199, in particolare pp. 191 e sgg. Per una ricognizione degli studi di storia creticale senese, si veda P. NARDI, *Recenti studi di storia dell'eresia in Siena nel Cinquecento*, «Archivio storico italiano», CXXVIII, 1970, pp. 345-360; ma soprattutto si rimanda a V. MARCHETTI, *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

[40] Cfr. Appendice, pp. 86-90.

[41] *Clarorum Italorum et Germanorum epistolae*, cit., *ad indicem*. Per una prima ricognizione degli altri materiali, editi ed inediti, della corrispondenza del Bassewitz, cfr. W. RÜEDIGER, *Petrus Victorius aus Florenz*, Halle a. S., Max Niemeyer, 1896, p. 126; seguito da NICCOLAI, *Pier Vettori*, cit., p. 134 e nota 1.

[42] «Mense Februarii 1559: Ioachimus Bansevitz [Bassevitz] nobilissimus» (*Die Matrikel der Universität Rostock*, a cura di A. Hofmeister, voll. 7, Rostock, Stiller, 1899-1922, vol. II, p. 138a).

fia, lingua e poesia greca e latina[43]. Dall'originaria Göttingen il Caselio era passato a Wittenberg e a Lipsia, sotto la disciplina di Melantone e Camerario, e di qui a Rostock, sul Baltico, chiamatovi nel 1563 da Giovanni Alberto, duca di Meclemburgo e suo antico mecenate, in qualità di «poeta laureatus, artium magister Vitembergensis, propter virtutis et eruditionis splendorem honoratus»[44]. Già egli aveva ottenuto da quel lungimirante principe di potersi recare in Italia per un triennio (1560-62), allo scopo di perfezionare le proprie conoscenze: così, dopo aver studiato diritto a Bologna, dove conobbe Carlo Sigonio, si era fermato a Firenze, entrando subito in rapporti di familiarità con l'ammirato Piero Vettori, «ei non solum adsiduus quotidianusque ac carissimus, sed et diuturnus auditor permansit»[45].

Di ritorno a Rostock, mentre il luteranesimo conosceva la crisi più lacerante della sua storia con la diffusione del *Catechismo di Heidelberg* (zwingliano-calvinista), promulgato dal conte del Palatinato Federico III, il Caselio si segnalò per i suoi interventi a favore degli studi platonici e aristotelici nella riorganizzazione del ruolo dei professori all'Università[46]. Il sopraggiungere della pestilenza, a seguito della quale il corpo accademico si sciolse, gli consentì di recarsi per un nuovo triennio in Italia (1565-67), sottraendosi al rischio che la Germania precipitasse dalle controversie confessionali in un'altra guerra di reli-

---

[43] Cfr. O. KRABBE, *Die Universität Rostock im 15. und 16. Jahrhundert, Naudruck der Aus[gabe] Rostock 1845*, Aalen, Scientia Verlag, 1970, pp. 524 e sgg., 721-731. Per gli intimi rapporti del Caselio con la famiglia von Bassewitz, cfr. G. LISCH, *Ueber die Caselier in Meklenburg*, «*Jahrbücher des Vereins für Mecklenburgische Geschichte und Altertumskunde*», Bd. 19, 1854, pp. 3-64, in particolare p. 23.

[44] *Die Matrikel der Universität Rostock*, cit., vol. II, p. 148a.

[45] *De vita, obitu atque obiter hac occasione de origine viri clarissimi Joannis Caselii*, in IOANNIS CASELII *Epistolae*, Hannoverae, apud Nicolam Foerster, 1718, pp. n. n. Nel merito, si veda LISCH, *Ueber die Caselier in Meklenburg*, cit., pp. 12-13, 19-21.

[46] Cfr. IOANNIS CASELII *Pro studiis bonarum litterarum oratio*, Rostochii, ex officina Augusti Colorini, 1577. La data in cui l'orazione venne recitata si ricava dalla dedicatoria a penna dell'esemplare posseduto dalla Biblioteca Apostolica Vaticana (Mai X. E. VI. 50, int. 13): «Habita, Rostochii anno 1563 Mense Augusto. Ioanae Lucifero, carissimo suo, dedit Joachimus Hubnerus, Rostochii, 1583». Sappiamo che il testo venne presentato al Vettori da Otho Haemius (PETRI VICTORII *Epistolarum ad Germanos missarum*, cit., p. 27). La Riforma palatina di Federico III (1562-64) fu considerata alla stregua di una rottura col luteranesimo e una vera conversione al calvinismo (G. DROYSEN, *Storia della Controriforma*, in *Storia universale illustrata*, sez. terza, vol. III, tomo 1, a cura di G. Oncken, Milano, Società Editrice Libraria, 1902, pp. 86-93). In merito alla propagazione del *Catechismo di Heidelberg*, come testo ufficiale nelle chiese protestanti tedesche, cfr. E. G. LÉONARD, *Storia del Protestantesimo*, voll. 3, Milano, Il Saggiatore, 1971, vol. II, pp. 26-32; e il più recente O. MILLET, *Le Chiese riformate*, in *Storia del Cristianesimo*, vol. VIII, a cura di M. Venard, ed. it. di L. Mezzadri, Torino, Borla, 2001, pp. 58-118, in particolare pp. 103, 106-108, dove si parla di una ispirazione bullingeriana del testo.

gione, ora tutta interna allo schieramento protestante: a seguito della riscossa del luteranesimo contro l'elettore filocalvinista Federico III promossa dall'imperatore Massimiliano II, spalleggiato proprio dai duchi di Meclemburgo Giovanni Alberto e Ulrico, ma non dalla maggioranza dei principi evangelici, che ne imbrigliarono le iniziative[47]. Di nuovo a Firenze presso l'amato e riverito Vettori, Caselio riuscì a completare il *cursus studiorum*, addottorandosi a Pisa *in utroque iure* il 28 gennaio 1566. Alla solenne cerimonia di consegna delle insegne dottorali, svoltasi nel palazzo arcivescovile, presenziò l'amico Joachim Bassewitz, come attestato nel diploma notarile, prima testimonianza certa della sua presenza in Italia[48]. È facile congetturare che il Caselio lo avesse condotto con sé in Toscana, dopo un soggiorno di studio a Wittenberg, introducendolo nella scuola del Vettori, e che a questo periodo sia da fare risalire il ricordo del maestro, contenuto nelle *Variae lectiones*: «Et ipsam etiam Ioanni Caselio et Ioachino Bassevitio Germanis, qui mecum accurate legebant opus illud Varronis de re rustica, monstravi»[49].

Trasferitosi a Siena, dopo aver soggiornato a Bologna[50], non fu indolore per il Bassewitz il distacco dalla filologia classica, e dalla cara figura del Vettori, per attendere agli impegnativi studi giuridici. Il maestro fiorentino continuò benevolmente a seguirlo, predisponendolo al nuovo indirizzo («Ius autem civile, in quod nunc incumbis, praesidii multum tibi adferet, ad fortunas tuas non so-

---

[47] LÉONARD, *Storia del Protestantesimo*, cit., vol. II, pp. 39-40. Per il secondo soggiorno del Caselio in Italia, cfr. *De vita, obitu [...] Joannis Caselii*, cit., pp. n. n.; LISCH, *Ueber die Caselier in Meklenburg*, cit., pp. 22-23.

[48] «Datum Pisis, in palatio Archiepiscopali, in aula superiori coram et presentibus ibidem nobilibus ac magnificis viris, Domino Joachimo Bassevicio Megapolensi [...]. Dominicae Incarnationis anno 1566 stilo pisano atque romano, florentino vero 1565 et die XXVIII mense Januarii [...]. Ego Alexander s. Cap. Sebast. De Monticellis, civibus et notaius publicus, ad praesens cancellar. Archiepiscopi, die praedictis rogatus testor» (*Documentum publicum de viro clarissimo Joanne Caselio, in Academia Pisana utriusque juris doctore legitimis modis ac ritibus renunciatio*, in *Celeberrimi viri Ioanni Caselii*, cit., pp. n. n.). Per le relazioni posteriori del Caselio con il Vettori, cfr. *Clarorum Italorum et Germanorum epistolae*, cit., vol. I, pp. 156 e sgg.

[49] PETRI VICTORII *Variarum lectionum libri XXXVIII*, Florentiae, apud Iunctas, 1582, pp. 408-409. Cfr. BANDINI, *Memorie per servire alla vita di Pier Vettori*, cit., p. 24, da rettificare per la collaborazione dei due studenti tedeschi con il Vettori, da lui fatta erroneamente risalire al 1541. La permanenza del Bassewitz a Wittenberg, appena orfana di Melantone, era avvenuta dal 1560 al '62 (LISCH, *Ueber die Caselier in Meklenburg*, cit., pp. 30-31).

[50] Cfr. BSM, *Mon lat.* 734, n. 157. Sulle vicissitudini della *Natio Germanica* in quegli anni a Bologna, cfr. S. OSWALD, *Die Natio Germanica. Fünfhunderth Jahre Deutsches Studentenleben in Bologna / La Natio Germanica. Cinquecento anni di vita studentesca a Bologna*, Quaderni dell'Istituto di cultura germanica, Bologna, 1996, pp. 147-148.

lum tuendas, verum etiam honeste augendas»[51]), ma lodandone al tempo stesso il proposito di non abbandonare le arti liberali né gli interessi filosofici e poetici, per seguire la strada comune ai più, del che egli non dubitava, avendone bene conosciuto le inclinazioni:

> Recordare tamen me hoc probare, ut initio dixi, hoc pacto: si non omnino repudiaris haec politiora studia neque nuntium philosophiae remiseris. Si namque longe a te ipsa exemplo multorum fugares, quemadmodum cogerer, quia video hoc alios facere, id aliquo modo in amico homine non accusare; ita non posse ullo pacto laudare. Nam multis puris voluptatibus in vita careres et esses omnibus in rebus agendis durior et invenustior: hae vero elegantiores litterae condiunt aliquo modo et non parva suavitate afficiunt tristitiam et amaritudinem legum. Sed minime opus est hortari te ad Musarum commercium et horum elegantium studiorum amoenitatem, cum potes, perfruendam, quam tu non gustasti solum, verumetiam pleno ore aliquando hausisti[52].

Al di là dei toni, che sono certamente quelli dell'*epistola amatoria*, al pari di un Marsilio Ficino, traspare il concreto impegno del Vettori per la formazione della gioventù, che richiama da vicino quello del Camerario, l'infaticabile «organizzatore e animatore della nuova scuola che nasceva in seno alla Riforma»[53]. Da questo punto di vista, il testo del Vettori al Bassewitz offre un limpido esempio dei legami che egli seppe stabilire con il mondo tedesco: a cominciare per l'appunto dal Camerario, con il quale era ormai in corrispondenza da un quindicennio. L'amico e biografo di Melantone gli si dichiarava «tuus totus [...], ut scis»[54], mentre i suoi allievi transitavano abitualmente nell'abitazione fiorentina del Vettori, incluso il di lui figlio Joachim (il giovane), futuro medico

---

[51] Così nella lettera di Vettori a Bassewitz del 20 settembre 1567, in risposta ad una sua (PETRI VICTORII *Epistolarum ad Germanos*, cit. pp. 71-74, in particolare p. 72). In proposito, si veda la missiva indirizzatagli dal giovane tedesco da Siena, il 1° settembre di quell'anno (BSM, *Mon lat.* 734, n. 164).

[52] Ivi, p. 73. Questo il lusinghiero ricordo del Bassewitz formulato poco prima dal Vettori: «Te autem cognovi praeter ceteros studiosum humanarum litterarum, disciplinaeque omnis, quae conveniant ingenuo viro, et qui aliquando vivere debeat in luce hominum» (ivi, p. 72).

[53] CESARINI MARTINELLI, *Pier Vettori e gli umanisti tedeschi*, cit., vol. II, p. 716, di cui si condivide questo pensiero formulato più in generale sul Vettori; per il parallelo con l'epistolario del Ficino, cfr. ivi, p. 717. Sui rapporti tra la scuola umanistica e la Riforma, corre l'obbligo rinviare a E. GARIN, *L'educazione in Europa 1400/1600. Problemi e programmi*, Bari, Laterza, 1966, pp. 177-192.

[54] Si veda la lettera del Caselio al Vettori dell'8 dicembre 1567 (*Clarorum Italorum et Germanorum epistolae*, cit., vol. I, pp. 174-176).

e botanico[55]. Né il nome stesso del Bassewitz mancava di ricorrere nelle lettere del Vettori al Camerario[56].

In quel lasso di tempo, un altro significativo canale di comunicazione si apriva con la Germania, tra la Firenze di Piero Vettori e la Vienna di Johannes Crato von Krafftheim. Ne fu tramite il Caselio, come scriveva il filologo fiorentino rallegrandosi della conoscenza con il medico privato (*Leibarzt*) e ascoltato consigliere religioso di Massimiliano II: «Quantum enim hoc ipsius, et quam splendidum munus est, quod opera ac studio suo te mihi amicum reddidit ac totum me in animum tuum insinuavit, qua ex re ego mirifica laetitia, ut debeo, sum affectus»[57]. I contatti si rinnovarono quando il Caselio lasciò l'Italia, sostando a Vienna nel suo viaggio verso il Nord[58]; ne sarebbe scaturito uno scambio di scritti e opuscoli, non limitato all'ambito dei comuni interessi umanistici, ma esteso a delicate questioni diplomatiche che stavano a cuore ai Medici, rela-

[55] Nel viaggio per risalire la Germania, il Caselio sostava nel dicembre 1567 a Lipsia, dove portava i saluti del Vettori al Camerario. A seguire Viktor Bassewitz, verosimilmente parente di Joachim, e anche lui proveniente da Firenze, recava questa volta una lettera del Vettori indirizzata allo stesso Camerario (sottoscritta 25 gennaio 1568), innescando un rinnovato scambio epistolare (per tutto, cfr. PETRI VICTORII *Epistolarum ad Germanos*, cit. pp. 80-82). Sulla dimora fiorentina di Joachim Camerarius (il giovane), che con il Caselio ebbe rapporti di amicizia e consuetudine (LISCH, *Ueber die Caselier in Meklenburg*, cit., p. 21), ecco il resoconto del Vettori al padre di questi: «Cum autem contigisset, ut filios tuos hic viderem, praesertim alterum illorum, ὁμώνυμον tibi, cum quo ego spatio aliquot dierum familiarius vixi, cuius humanitatem et prudentiam toto animo probavi» (PETRI VICTORII *Epistolarum ad Germanos*, cit. p. 80). Anche Philipp, fratello di Joachim Camerarius (il giovane), era stato allievo del Vettori. Per l'inizio della corrispondenza tra i due dotti umanisti, da collocare nel 1552 anziché nel 1555, come sostenuto in CESARINI MARTINELLI, *Pier Vettori e gli umanisti tedeschi*, cit., vol. II, p. 712, cfr. *Ioachimi Camerarii Pabepergensis epistolarum libri quinque posteriores. Nunc primum a filiis in hoc secundo volumine studiose collectae, et ad utilitatem publica editae*, Francofurti, ex officina Paltheniana, impressis Petri Fischeri, 1595, pp. 455-457.

[56] Cfr. *Ioachimi Camerarii Pabepergensis epistolarum libri*, cit., pp. 486 e sgg.

[57] Concetti ribaditi nella chiusa di questa prima lettera di Vettori a Crato, risalente al 25 dicembre 1566: «Sed ut ego, unde descesseram revertar, ago maximas gratias apud te Caselio, qui hoc pio munere functus est, tibique vir optime, non minores, quod facile ipsi credidisti, mihique te totum tua admirabili comitate impulsus tradidisti. Quod autem mihi etiam, omnia officia polliceris, quae magna sane a te proficisci, expectarique possent, cum isto loco sis, tantumque valeas gratia, et auctoritate apud Caesarem, sum tibi eo nomine valde obligatus, ac si res feret, audacter etiam tua ista eximia benignitate utar» (Biblioteka Universytecka di Wroclaw, ms. Rehdiger, 248, n. 67; ed. in PETRI VICTORII *Epistolarum ad Germanos*, cit. pp. 69-71). Devo alla gentile concessione di Antonio Rotondò la disponibilità delle lettere di Vettori a Crato, da lui a suo tempo rinvenute e fornitemi in fotocopia.

[58] Cfr. PETRI VICTORII *Epistolarum ad Germanos*, cit. pp. 74-77. Per le prime notizie trasmesse da Caselio a Vettori sul conto di Crato, cfr. *Clarorum Italorum et Germanorum epistolae*, cit., vol. I, pp. 171-174. Sulle tappe del viaggio del nostro verso il Meclemburgo, si veda LISCH, *Ueber die Caselier in Meklenburg*, cit., pp. 24-25.

tive alle controversie con gli Estensi, nelle quali il Vettori si era trovato direttamente coinvolto[59]. Per gli aspetti che più ci riguardano, la corrispondenza in volgare di Joachim Bassewitz che qui si dà in luce mostra il Vettori al centro d'una fitta trama di relazioni che si dipanano tra l'Italia e la Germania, e che transitano per le mani di Crato a Vienna. Nel rivolgersi al maestro fiorentino con la massima confidenza, Bassewitz diceva che non si sarebbe dilungato sulle notizie recate dalla corte imperiale tramite «'l nepote del Rediger», anzi non ne avrebbe parlato affatto, rimettendosi a quanto quegli avrebbe comunicato «a bocca», avendo appena lasciato Siena per Firenze, «con animo di visitarvi e salutarvi»[60]. Il nipote del Rehdiger, ovvero del dotto collezionista Thomas Rehdiger, anch'egli in viaggio per l'Italia e allora in Toscana, rinviava infatti alla cerchia del Crato, il quale aveva introdotto il suo illustre congiunto presso il Vettori[61]. Mentre le novità di prima mano da Vienna non potevano che riguardare la conclusione delle trattative sui decreti in materia di religione (7 dicembre 1568), attraverso i quali l'imperatore concedeva ai protestanti austriaci un regolamento di culto (*Agende*), che sarebbe stato redatto da David Chytraeus, fatto venire apposta da Rostock: primo passo verso la formazione di una nuova Chiesa territoriale luterana[62]. Il Bassewitz doveva esserne interessato al pari, se non più

---

[59] Cfr. le lettere del 3 maggio 1568, affidate dal Vettori rispettivamente a Ludovico Antinori, nuovo ambasciatore mediceo alla corte imperiale con il compito di ottenere una soluzione favorevole alla disputa sulla precedenza; e a Bellisario Vinta, segretario di legazione, in cui si menzionava il testo redatto dallo stesso filologo fiorentino dietro richiesta del potere mediceo (Biblioteka Universytecka di Wrocław, ms. Rehdiger, 248, nn. 70-71; edd. in PETRI VICTORII *Epistolarum ad Germanos*, cit. pp. 84-87). Sulla missione dell'Antinori a Vienna, cfr. L. CARCERERI, *Cosimo primo granduca*, voll. 3, Verona, Bettinelli, 1926-29, vol. II, pp. 101 e sgg.; e la voce a lui dedicata da G. MIANI, in DBI, vol. III, pp. 462-463.

[60] Appendice, pp. 86.

[61] Come quest'ultimo aveva risposto al medico imperiale il 14 agosto 1568: «Thomam Redigerium, civem tuum, quem mihi commendas, cum huc veniet, videbo libenter, et quibuscumque potero officiis prosequar. Cum enim huius animi sim erga omnes vestros homines, cuius meae praeclarae voluntatis in ipsos multos testes habeo, quanto magis esse debeo in illum, quem tibi tam carum acceptumque esse video» (Biblioteka Universytecka di Wrocław, ms. Rehdiger, 248, n. 72; ed. in P. Victorii *Epistolarum ad Germanos*, cit. pp. 92-94). Sull'incontro col Rehdiger, avvenuto nella villa del Vettori a San Casciano, si sofferma la lettera del 16 ottobre 1568 (PETRI VICTORII *Epistolarum ad Germanos*, cit. pp. 95-97).

[62] Così nella biografia ufficiale del Chytraeus: «Cum sapiens imperator Maximilianus II dynastis et nobilibus archiducatus Austriae evangelii doctrinam et ritus cum Augustana confessione congruentes, in ecclesiis, quarum ipsi patroni erant, indulsisset: judicaretque duos viros, pietate, judicio et eruditione graves e Saxonia adhibendos, ipsemet Caesar Ioachimum Camerarium et Davidem Chytraeum nominavit, et utrumque literis in Austriam evocavit» (ADAM MELCHIOR, *Vitae Germanorum theologorum*, Haidelbergae, Johannes Georgius Geyder, 1620, pp. 681-696, in particolare p. 687). Sulla richiesta di Massimiliano rivolta ai duchi Giovanni Alberto

degli altri, visto il coinvolgimento del suo ex professore di teologia, di ispirazione melantoniana, il quale commentando il clima di apertura intellettuale e di tolleranza religiosa instaurato sotto Massimiliano II, che attirava i settari scacciati da mezza Germania, avrebbe esclamato: «In Austria v'è quasi troppa libertà»[63]. Il testo del Bassewitz al Vettori, sottoscritto da «Siena al dì 7 di decembre anno 1568», prosegue con l'accenno a documenti che erano arrivati attraverso canali fidati – si arguisce – nella casa del filologo fiorentino e che erano attesi febbrilmente dal destinatario, non essendo forse casuale la sortita di Rehdiger nipote: «Tomaso Rediger aspetta qui la lettera di messer Cratone, e vi priega che la mandiate per il primo». Quindi si passava al Caselio, sovvenuto anche materialmente dal Vettori nelle sue occorrenze:

> La plica di lettere del Caselio mi è stata renduta, et mi duole assai che per conto suo non siate anchora satisfatto, et tanto più quanto il Caselio tien per certo che li danari vi siano stati conti. Ma secondo che pochi giorni sono mi scrisse messer Tobia, fratello di Tomaso Huebner, la colpa è stata di alcuni amici del Caselio, i quali havendo havuti li danari in mano hanno preso poca cura di mandargli, ma mi assicura che per la prima occasione saranno mandati et mi dice haver scritto il medesimo a messer Iacopo vostro figliuolo. Questo dunque mi ha fatto alquanto acquietar l'animo: essendo certo che, se bene havete patito assai, nondimeno la bontà vostra e l'affettione verso di noi vi farà sopportar anchor in pacienza questo poco di più di tempo[64].

Un buon esempio, dunque, di quanto l'umanista era disposto a fare per i suoi amici tedeschi, e non un caso isolato, come vedremo. La missiva si chiudeva con i saluti di un altro membro della colonia senese, l'imprecisato «messer Bertholdo», a sua volta corrispondente del Vettori[65].

Merita segnalare infine come nel 1568 si trovasse a Vienna anche Joachim Camerarius[66], chiamato dall'imperatore per trattare dell'unione delle confessioni dissidenti, secondo una delle direttrici di fondo della sua politica. Come ha

---

e Ulrico di Meclemburgo, per autorizzare Chytraeus a venire in Austria, dove si sarebbe fermato dal 1569 al 1572, cfr. J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, vol. IV, Paris, Librairie Plon, 1895, p. 455. Per una moderna messa a punto di queste vicende, cfr. R. Evans, *Felix Austria. L'ascesa della monarchia asburgica: 1550-1700*, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 32-33.

[63] Léonard, *Storia del Protestantesimo*, cit., vol. II, p. 44, nota 76.

[64] Appendice, pp. 86.

[65] *Ibid.*

[66] Cfr. la voce a lui dedicata da G. Allemang, in *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques*, Paris, Letouzey et Ané Éditeurs, 1912 e sgg., vol. XI, coll. 592-593.

scritto Robert Evans, «i territori asburgici furono il luogo in cui si tentò e si cercò di mettere in luce quegli aspetti del dibattito confessionale che si accordassero con il retaggio umanistico, condiviso dagli esponenti di tutte le parti in lotta». E al vertice della raffinata corte cosmopolita di Massimiliano II, dei cosiddetti *Hofchristen*, votata a mettere in chiaro i nessi più profondi tra cultura classica e cristianesimo, c'era Johannes Crato[67]. Di lui aveva scritto Piero Vettori il 16 ottobre 1568 a Camerarius, in risposta ad una sua epistola: «Amo igitur Cratonem, qui quemadmodum multis aliis rebus me ornat, studetque quantum potest mihi placere, ita etiam huius voluptatis quam cepi ex tua epistola fons mihi et origo fuit»[68]. Non tragga in inganno l'eleganza del dettato, perché l'attualità politica incalzava e si faceva strada, tra timori e speranze, nelle parole del filologo toscano:

> Te istic nunc versari in re publica vocatumque esse a caesarea Maiestate, ut intersis conciliis paucis, libenter audivi. Haec vero est cura propria doctrinae et probitatis tuae. Utinam egregiam aliquam operam in eo navare possis, ut remedium tandem inveniatur praesentibus malis, quae gravia admodum sunt, et pulcrum firmissimumque corpus reipublicae corrumpunt ac dissipant. Sed hoc potius optari, meo iudicio, quam sperari potest[69].

La preoccupata allusione «ai mali presenti» andava riferita alla ripresa delle guerre di religione in Francia, terza grande fiammata dell'incendio, dopo il fallimento della politica di riconciliazione del cancelliere Michel de l'Hôpital, «il più eminente avvocato della tolleranza e della pace civile»[70]; mentre in Germania i principi evangelici premevano sul riluttante Massimiliano per chiedere l'intervento dell'impero in armi al fianco di Guglielmo d'Orange nei Paesi Bassi, dove regnava il sanguinoso regime del terrore instaurato dal duca d'Alba[71]. Questo l'orizzonte in cui si svolgevano i tentativi dell'Asburgo – sul capo del quale pendevano le accuse di criptoluteranesimo sollevate a Roma come a Madrid – per appianare da un lato le dispute tra gli evangelici e, dall'altro, alla ricerca di un punto d'accordo tra cattolici e protestanti[72]. La prospettiva irenica

---

[67] EVANS, *Felix Austria*, cit., pp. 42-50.
[68] PETRI VICTORII *Epistolarum ad Germanos*, cit., pp. 94-95, in particolare p. 94.
[69] Ivi, p. 95.
[70] I. CLOULAS, *Caterina de' Medici*, Firenze, Sansoni, 1980, p. 211.
[71] DROYSEN, *Storia della Controriforma*, cit., pp. 126-127.
[72] Per usare le illuminanti parole di Evans: «Massimiliano risentiva ancora dello spirito di un'età che aveva creduto risolvibili le crescenti tensioni mediante discussioni assennate» (R. EVANS, *Rodolfo II d'Asburgo. L'enigma di un imperatore*, Bologna, Il Mulino, 1984, p. 77). Si veda dello stesso autore, *La corte imperiale dei tempi di Arcimboldo*, in *Effetto Arcimboldo. Tra-*

evocata nella lettera di Vettori abbinava a Camerarius la figura di Crato von Krafftheim: il grande favorito di Massimiliano, che lo nobilitò e non volle mai restare lontano da lui; il campione dello schieramento accomodante, alla corte di Vienna conosciuto anche come "gruppo dei criptocalvinisti", che rifuggiva dagli antagonismi religiosi, considerati ripugnanti, nel nome della pace[73]. Il pensiero del filologo fiorentino non poteva che correre all'Italia, volgendosi allo strazio compiuto appena l'anno prima (1° ottobre 1567), in nome della religione, sul corpo del povero Carnesecchi a ponte Sant'Angelo, a Roma[74]. Ma non mancano da parte sua testimonianze contraddittorie, rivelatrici di opportunismo e acquiescenza verso il potere mediceo o, piuttosto, della pertinace volontà di lasciare Firenze per Roma[75].

Il caso senese.

Se in Germania era il tempo dell'irenismo e dei colloqui di religione, in Italia era il tempo dell'Inquisizione e della criminalizzazione d'ogni forma di dissenso. Sotto Pio V la spada inquisitoriale si abbatteva, come è noto, sulle ultime comunità eterodosse e al tempo stesso sugli «spirituali», epigoni della sta-

---

sformazioni del volto nel sedicesimo e nel ventesimo secolo, Milano, Bompiani, 1987, pp. 35-54, in particolare pp. 38-39.

[73] Enumerando Camerario e Vettori tra gli amici di Crato, il biografo latino di quest'ultimo segnalava: «Nemo fuit, quo cum saepius per literas collocutus sit, quam Ioachimus Camerarius» (ADAM MELCHIOR, *Vitae Germanorum medicorum*, cit., pp. 273-274). Sulla cerchia di Crato si vedano il classico J. Gillet, *Crato von Krafftheim und seine Freunde. Ein beitrag zur Kirchengeschichte. Nach handschriftlichen Quellen*, voll. 2, Frankfurt am Main, Drud und Verlag von H. L. Brönner, 1860-61; e le considerazioni di EVANS, *Rodolfo II d'Asburgo*, cit., pp. 137-138, cui va riferito quanto detto sopra.

[74] Sulla fine del Carnesecchi, cfr. *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567)*, edizione critica, vol. II, *Il processo sotto Pio V (1566-1567)*, a cura di M. Firpo e D. Marcatto, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2000, pp. CXLVI e sgg. Sull'amicizia tra Vettori e Carnesecchi, ricordato in una sua commossa epistola latina, si veda la segnalazione di NICCOLAI, *Pier Vettori*, cit., p. 17.

[75] Per esempio, cfr. le lodi tributate dal Vettori a Pio V, definito «virtuoso» e «prudente», e al suo «salutare pontificato», nell'*Oratio de bello suscipiendo contra Turcas*, con annessa lettera dedicatoria al cardinale Guglielmo Sirleto, sottoscritta da Firenze il 24 giugno 1567 (BNF, *Magl.* XXX, 46), quando Carnesecchi languiva da oltre un anno nelle carceri del Sant'Uffizio, in attesa della sentenza di condanna. In tal senso, cfr. BANDINI, *Memorie per servire alla vita di Pier Vettori*, cit., p. 41. Sui reiterati tentativi del Vettori di lasciare Firenze, anche dopo il 1555, mi sia consentito rinviare a S. LO RE, *«Venite all'ombra de' gran gigli d'oro». Retroscena politici di una celebre controversia letteraria (1553-1559)*, «Giornale storico della letteratura italiana», CLXXXII, 2005, pp. 362-396, in particolare pp. 388-389.

gione sperimentata sotto l'egida di Carlo V, sugli eretici dichiarati e su chi aveva cercato di percorrere una difficile strada di mezzo[76]. Il Vettori era stato vicino a personaggi come il Contarini, il Giberti, il Sadoleto, campioni dell'umanesimo cristiano ed esponenti di punta del cosiddetto evangelismo italiano, al Flaminio, al Carnesecchi, al Pole, ancora più disponibili al compromesso con i protestanti[77]. All'umanista di Serravalle egli non aveva fatto mancare in punto di morte il suo conforto, attraverso il fidato Giannozzo de' Nerli che si era recato a visitarlo nella casa romana del Pole: al suo capezzale aveva trovato non l'arcigna figura del Carafa pronto a carpirne i pentimenti, come vuole una leggendaria tradizione controriformistica, ma un uomo che fino all'ultimo credette e sperò nella riforma della Chiesa, auspice il suo cardinale *Anglicus-Angelicus*, ancora in corsa per il papato[78]. Le parole del Nerli lo ritraggono «molto travagliato dalle sue quartane, et si queste grandissime speranze che si sono havute del reverendissimo cardinale Polo havessero havuto effetto, forse che sarìa guarito»[79]. Dopo vent'anni il Vettori poneva i suoi auspici sulla Ger-

---

[76] Emblematica, la vicenda del patriarca di Aquileia Giovanni Grimani, presa in esame ultimamente da M. FIRPO, *Le ambiguità della porpora e i«diavoli» del Sant'Ufficio: identità e storia nei ritratti di Giovanni Grimani*, «Rivista storica italiana», CXVII, 2005, pp. 825-871.

[77] Cfr. G. FRAGNITO, *Evangelismo e intransigenti nei difficili equilibri del pontificato farnesiano*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXV, 1989, pp. 20-47, in particolare p. 25, nota 19, dove si dà conto della lettera *De poenitentia* che il Contarini scrisse per il Pole nel luglio 1542, poco mancando di dargli del luterano. Valga la pena ricordare il giudizio del Vettori sul Contarini: «Fu fornito d'ogni rara virtù, et spogliato d'ogni similitudine di vitio, et quasi in questo nostro secolo corrotto (se lecito è dir così) uno Iddio in terra, o almanco un uomo perfetto da ogni parte, et un'effigie di intera et vera virtù» (S. CALONACI, *Ferdinando dei Medici: la formazione di un cardinale principe 1563-72*, «Archivio storico italiano», CLIV, 1996, pp. 635-690, in particolare p. 686).

[78] Per la celebrazione della santità del cardinale d'Inghilterra presso gli «spirituali», dagli inediti risvolti gioachimiti, cfr. M. FIRPO, *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, Firenze, Olschki, 1992, pp. 112-114. Sul conclave del 1549, si veda T. MAYER, *Il fallimento di una candidatura: il partito della riforma, Reginald Pole e il conclave di Giulio III*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XXI, 1995, pp. 41-67.

[79] Ecco per esteso la testimonianza di Giannozzo de' Nerli a Piero Vettori, nella lettera sottoscritta da Roma, 21 dicembre 1549: «Io sono stato a visitare tuis auspiciis il Flamminio, et li è stata molto grata tal visita, et mi ha fatto mille charezze per amore vostro, et mi sete stato cagione di riconoscere una antiqua amicitia che egli teneva con la buona memoria di mio fratello messer Antonio. Raccomandavisi infinitamente et vi ringratia assai di questo amicabile offitio me gli havete fatto fare per voi. È molto travagliato dalle sue quartane, et si queste grandissime speranze che si sono havute del reverendissimo cardinale Polo havessero havuto effetto, forse che sarìa guarito, et con tutto che elle siano scemate forte pure non sono ancora morte» (BLL, *Additional Manuscripts* 10269, cc. 311*r*-312*v*). Sulla morte del Flaminio, occorsa il 17 febbraio 1550 e subito utilizzata per contrapposti usi apologetici, cfr. *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo*

mania, sui suoi figli migliori venuti a studio in Italia, alcuni dei quali provenienti dalla melantoniana scuola teologica di Rostock, e in cui non stentava a riconoscere gli eredi della gloriosa stagione dell'umanesimo. Infatti aveva chiaramente intuito che il primato culturale non trovava più terreno fertile nella nostra penisola e che un dialogo con il mondo della Riforma avrebbe apportato linfa anche nel campo degli studi. Ma il nembo si addensava sulla piccola comunità oltremontana a Siena.

La stretta inquisitoriale avvolse innanzitutto le propaggini del movimento ereticale senese, tenuto conto che «già dal 1568 il gruppo "calvinista" dei Benvoglienti era stato individuato e definitivamente disperso e che sull'onda della repressione seguita al processo del Paleario, Mino Celsi si era dato alla fuga»[80]. Vicende note, queste ultime, da mettere in relazione però con la costante attenzione manifestata dalle magistrature fiorentine a partire da questo momento verso la situazione religiosa in cui versava lo Studio della città: come emerge in tutta evidenza dalla documentazione a suo tempo pubblicata da Paolo Piccolomini[81]. Nella primavera di quell'anno, infatti, Francesco de' Medici aveva ordinato al nuovo governatore, Federigo Montauti, di sorvegliare scrupolosamente gli andamenti della nazione germanica residente a Siena, «tenendo anche d'occhio se con essi altri incorressino in sì scellerati errori»[82]. La rapida inchiesta condotta a termine segnalò la presenza di «quattordici scolari tedeschi», mentre «circa trenta altri con alcuni servitori ne sonno accomodati a camera o duzina in diversi luoghi della città», andando e venendo di continuo col pretesto d'imparare la lingua italiana. Sebbene in maggioranza «quasi per certo [...] luterani», non davano tuttavia scandalo alcuno e vivevano in modo assai ritirato[83]. L'accusa che di lì a poco venne formulata sul malcapitato medico Achille Benvoglienti, e che coinvolse i suoi aderenti, fu invece quella di avere aderito alle «opinioni de Giovanni Calvino eretichissimo», ma con riferimento a molti anni prima, agli anni quaranta come per Carnesecchi, e a vicende che avevano pro-

---

(1550-1558), edizione critica, vol. I, a cura di M. Firpo e S. Pagano, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2004, p. 161, nota 47.

[80] V. Marchetti, *Ultime fasi della repressione dell'eresia a Siena nel tardo Cinquecento*, «Rassegna degli Archivi di Stato», XXX, 1970, pp. 58-87, in particolare p. 69.

[81] Cfr. Piccolomini, *Documenti fiorentini*, cit.

[82] «Di che per l'adietro – rispondeva il Montauti, preannunziando l'allontanamento dell'inquisitore – lassavo la cura principale all'arcivescovo et a maestro Hieremia, reggente del convento qui de San Francesco et inquisitore, a chi ho sempre in ogni occasione fatto in tali affari ogni offerta, si bene odo deversi tal reggente, persona parmi da bene et accurata, partire de qui» (ivi, pp. 167-168). Su Federigo Barbolani dei conti di Montauto, si veda la voce a cura di R. Cantagalli, in DBI, vol. VI, pp. 259-260.

[83] Piccolomini, *Documenti fiorentini*, cit., p. 168.

mosso l'azione del Sant'Ufficio romano attraverso il braccio della locale Inquisizione, nonostante le resistenze dei rappresentanti del potere mediceo[84]. Le disposizioni impartite da Francesco de' Medici a Federigo Montauti tendevano verosimilmente a prevenire quelle ingerenze, ricercando un possibile capro espiatorio nel collegamento tra la presenza degli studenti stranieri e la diffusione dell'eterodossia a Siena[85]. Anche nel corso del 1569 si continuò a vigilare, sulla base delle informazioni secondo cui «in cotesta città vi sia qualche imboscata che tenda ad heresia, né forse è fuora di gentilhuomini principali»[86]. E mentre le fanterie medicee si coprivano di gloria combattendo per la causa del cattolicesimo in Francia, Cosimo in persona si scusava con Pio V per la fuga dell'inquisito senese Mino Celsi, e il principe Francesco riscaldava lo zelo del Montauti, «per investigar quelle covate di male opinioni», cosa a lui oltremodo grata, «perché ve n'è di bisogno, et noi bene lo sappiamo»[87]. Ovvero la politica camuffata da religione, visto che nei mesi di luglio-agosto in cui si svolgeva questa serrata corrispondenza i plenipotenziari toscani stavano negoziando con il pontefice la concessione del privilegio granducale, e l'attivismo dispiegato contro gli eretici rivestiva un particolare significato[88]. A ragion veduta l'ambasciatore di Spagna a Roma, Gaspar de Zuñiga, poteva additare Cosimo a Filippo II come un «grande essecutor de lo que se ordena en la Inquisicion»[89]. Così il Benvoglienti era stato sollecitamente tradotto a Castel Sant'Angelo, in ossequio ai voleri del Sant'Ufficio che ne aveva avocato la causa[90]. E Francesco

---

[84] Questo il resoconto del luogotenente senese, nella lettera del 10 ottobre 1568, circa lo scambio di vedute con il padre inquisitore a proposito del Benvoglienti, che «avanti la guerra leggeva in Grosseto [...] et teneva con li sopra detti le opinioni de Giovanni Calvino eretichissimo»: «Et ancora che io replicassi con destrezza a detto inquisitore che non pensavo che alli casi così vecchi si attendessi, con quelli maxime che davano segno di essere buoni cristiani [...], mi rispose che l'ordine de Sua Santità et della Inquisitione è che simil cose, come se siano antiche, et senza intender altro de miglior vita, si debbino ricercare et procedere contro alli colpevoli» (ivi, pp. 170-171).

[85] Indicativa delle affioranti tensioni fiorentino-romane innescate dal caso Benvoglienti, la lettera indirizzata all'inquisitore senese dal cardinale Giovanni Ricci, arcivescovo di Pisa e commissario dell'Inquisizione (cfr. ivi, pp. 175-176). Su Achille Benvoglienti, si veda la voce a cura di C. GINZBURG, in DBI, vol. VIII, pp. 697-698; sul gruppo riformato raccoltosi intorno alla figura del medico senese, cfr. MARCHETTI, *Gruppi ereticali senesi*, cit., pp. 69-83, 279-283.

[86] P. PICCOLOMINI, *Documenti fiorentini*, cit., p. 188.

[87] Ivi, pp. 188-190. Sull'invio delle truppe del papa e del duca di Firenze in Francia nel maggio 1569, cfr. CLOULAS, *Caterina de' Medici*, cit., pp. 218 e sgg.

[88] CARCERERI, *Cosimo primo granduca*, cit., vol. II, p. 25.

[89] A. D'ADDARIO, *Aspetti della Controriforma a Firenze*, Roma, Ministero dell'Interno, pubblicazioni degli Archivi di Stato, 1972, p. 159.

[90] Cfr. PICCOLOMINI, *Documenti fiorentini*, cit., p. 168.

de' Medici attendeva con crescente impazienza di conoscere il risultato delle indagini sulla colonia oltremontana senese: «Una considerazione ci habbiamo, che quelli todeschi scolari non habbiano qualche poco di questa peste et la vadino destramente spargendo». Donde l'avvertenza al governatore di tenervi «l'occhio, ché forse troverete l'imboscata»[91]. Aspettative andate deluse, per il momento, nonostante un asfissiante controllo sui comportamenti della popolazione studentesca, dei viaggiatori e persino dei loro servitori[92]. La frustrazione era accresciuta dalle parole allora proferite da Pio V e filtrate attraverso l'oratore fiorentino a Roma, Alessandro de' Medici, giacché «Sua Beatitudine haveva a sospetto ancora quella città per conto d'heresia, ma che non haveva mai trovatone fondamento buono et securo da mettervi mano»[93]. A lungo andare, qualcosa si sarebbe scoperto.

Il caso scoppiò nel corso del 1570. A breve distanza dalla solenne incoronazione di Cosimo granduca da parte di Pio V: svoltasi il 5 marzo a Roma, nonostante le proteste del rappresentante dell'imperatore, nello scenario della cappella Sistina. Anche per questo motivo le notizie trapelarono in ritardo a Firenze, ai primi di luglio, quando il Montauti informava il principe Francesco dell'arresto «per suspetto di eresia», avvenuto qualche tempo addietro, di un certo Vinaldo fiammingo, poi identificato come «Vinaldo Zvichel della Magna bassa», insieme con «due plebei della terra», suoi intrinsechi; mentre a causa dell'assenza dell'inquisitore, il minorita Pietro da Saronno, che si trovava a Roma, altri tre fiamminghi si erano prontamente dati alla fuga. Notizie ancora frammentarie e imprecise, sebbene l'accaduto apparisse rilevante e foriero di conseguenze, suscitando il malumore della colonia studentesca sulla quale si appuntavano i maggiori sospetti[94]. Più preciso sarebbe stato l'inquisitore senese, rientrato in città, nell'informativa indirizzata il 10 luglio a Firenze: esaminato Vinaldo, «todesco o fiamengo», lo aveva trovato «convicto et confesso per heretico ugonotto»; mentre i suoi molteplici complici, tutti artigiani e stranieri,

[91] Ivi, p. 190.

[92] Il Montauti dichiarava il 6 agosto 1569 di aver cercato in ogni modo indizi della colpevolezza dei tedeschi, «sì bene poco apparisca esteriormente, poiché vedonsi andare quasi tutti alle chiese e stare a messa; et se ritrova anchora dalli proprii loro servitori et serve examinatesi con destrezza che osservano le vigilie, salvo che alcuni tedeschi usano il destrutto in cambio di olii» (*ibid.*).

[93] Come l'oratore non mancava di ragguagliare Francesco de' Medici, nella missiva del 21 ottobre 1569, anche se non è chiara la relazione di questo brano nel contesto di un lungo discorso attinente il «negotio dell'arcivescovo di Siena» Francesco Bandini Piccolomini (ASF, *Mediceo del Principato* 3474, c. 73*rv*).

[94] Cfr. PICCOLOMINI, *Documenti fiorentini*, cit., pp. 191-192; e per l'identificazione di Vinaldo, p. 198.

dovevano ancora essere processati, e l'inchiesta si allargava «conforme a quel che di Roma ogni giorno mi vien comandato»[95]. L'indomani veniva arrestato «un Bernardo todescho», accusato del possesso di libri eterodossi, testimone decisivo onde procedere nella tanto auspicata direzione[96]. Se ne dichiarava soddisfatto Francesco de' Medici, sorvolando sulla scoperta della rete calvinista degli artigiani franco-tedeschi e puntando dritto, invece, contro gli studenti oltremontani:

> Con piacere apprendiamo la cattura di quel Bernardo todesco, le false opinioni del quale et delli altri suoi compagni è necessario castigare, non volendo noi comportare in modo alcuno che vadino parlando né mettendo radici in questi stati. Usate intorno a ciò ogni esatta diligenza per estirpare queste male semenze, che producano nel disprezzarle frutti troppo pernitiosi, dandoci conto di mano in mano di quanto ritrarrete[97].

Il cerchio sembrava chiudersi, nella stringente logica del *quod erat demonstrandum*. Al destinatario della missiva, il luogotenente Montauti, toccherà tuttavia dar conto di un mezzo fallimento, perché la maggior parte degli scolari e degli altri membri della nazione tedesca, all'annuncio della cattura di Bernardo d'Augusta avevano prudentemente lasciato Siena[98]. Informato Francesco, si faceva altrettanto con Cosimo, attraverso il suo segretario Bartolomeo Concini, cui si inviava una nota sui prigionieri preannunciando l'arrivo a Firenze degli infidi fuggiaschi: «Si sonno partiti di questa città buon numero di tedeschi, credesi li più colpevoli d'heresia, dei quali ci è inditio esserne venuti costì»[99]. Solo alcuni pesci piccoli erano caduti ancora nelle maglie dell'Inquisizione[100]. E si aggiungeva sul conto dell'unico «scolare», peraltro maestro di scuola, inquisito:

[95] Ecco i loro nomi, professione e supposta provenienza: «Guglielmo, parisino, intagliatore»; «Giovanni, parisino, morsaro»; «Francio, parisino, intagliatore»; «Matteo, pellizaro fiamengo». In aggiunta si erano imprigionati l'orefice senese Pompeo Ballarino, accusato di avere tenuto nascosto Vinaldo, e soprattutto un certo «Abraam hebreo, che fomentava le heresie di Vinaldo, et d'altri heretici» (ivi, pp. 192-193).

[96] Ne conludeva il Montauti: «Poi che tengo certo compariranno per ciò qualcheduno di questi altri tedeschi che qui si trovano, mi è parso qual prima farla consapevole di tal cattura» (ivi, pp. 193-194).

[97] Lettera da Firenze, 14 luglio 1570 (ASF, *Mediceo del Principato* 237, c. 9*v*).

[98] Cfr. PICCOLOMINI, *Documenti fiorentini*, cit., p. 194.

[99] Lettera da Siena, 17 luglio 1570 (ASF, *Mediceo del Principato* 550, c. 165*r*).

[100] Queste le brevi notizie su di loro: «Guglielmo da Dippi, convincto con testimoni, ma non de sua propria confessione»; «Ventura Guidi, sanese, che diede denari a Giovanni, pittore fiammingo, a ciò si fugisse, né fussi preso dal Santo Officio» (Nota degli incarcerati, acclusa alla lettera del Montauti per il Concini, in ASF, *Mediceo del Principato* 550, c. 113*rv*).

«Bernardo [...] d'Augusta, precettore, che essendoli lassato una Bibia di Martino Lutero da altri scolari tedeschi, l'ha tenuta, letta et poi brusciata per paura, et vi sono inditii che essendo lui stato per tre anni in Monacho con uno heretico con il quale lesse libri proibiti sia stato et forsi anchora sia heretico»[101]. L'atteggiamento di Francesco de' Medici si dimostrò sul momento duro e intransigente, come apparve chiaro dalla sua dichiarazione alle magistrature competenti di preferire che Siena restasse priva della nazione germanica piuttosto che macchiata e infetta del sospetto d'eresia. Così da opporre un netto rifiuto alle richieste d'aiuto dei postulanti: «Sono ricorsi da noi tutti quelli che si sono partiti, et s'è risposto loro che questa è veramente causa di Sua Santità et che a noi, come principi cattolici, tocca solo a ubbidirla»[102]. Poi divenne cedevole, anche a seguito delle richieste avanzate da due canonici di Augusta in favore di «quel loro precettore catturato ultimamente», del quale il principe non chiedeva più una punizione esemplare, ma che si cercasse con ogni mezzo di favorirlo. Motivo di tanta accondiscendenza era la necessità di «non esasperare quella natione, che pur è di qualche splendore in quella città»[103], ma naturalmente non si trattava solo di ciò.

Spetta a Maria Fubini Leuzzi il merito di avere individuato con precisione il più potente avvocato della causa della comunità studentesca senese, la principessa Giovanna d'Austria, consorte di Francesco de' Medici, che richiederà uno speciale intervento di Cosimo I su Pio V[104]. «Non havendo la natione todesca a

[101] «Et uno testimonio examinato afferma lui essere stato heretico, ma poi emendato, et si presuppone che non sia emendato, se non doppo che abrusciò la Bibia, qual l'ha brusciata in Siena in casa sua uno anno passato» (*ibid.*). La vicenda di Bernardo d'Augusta non è sfuggita all'attenzione di Adriano Prosperi, che menziona un costituto attinente il suo processo senese (A. Prosperi, *Anime in trappola. Confessione e censura ecclesiastica nell'Università di Pisa tra '500 e '600*, «Belfagor», LIV, 1999, pp. 257-287, ora in *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003, pp. 263-296, in particolare pp. 274-275). Sull'Archivio dell'Inquisizione a Siena, si vedano V. Marchetti, *L'archivio dell'inquisizione senese (rendiconto di una ricerca in corso)*, «Bollettino della società di studi valdesi», XCIII, 1972, pp. 77-83; Archivio di Stato di Siena, *L'Archivio Notarile (1221-1862). Inventario*, a cura di G. Cantoni e S. Fineschi, Roma, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, 1975; O. Di Simplicio, *Inquisizione, stregoneria, medicina. Siena e il suo Stato (1580-1721)*, Montegriggioni, Edizioni Il Leccio, 2000, pp. 17-23.

[102] Piccolomini, *Documenti fiorentini*, cit., pp. 195-196.

[103] Cfr. ivi, pp. 196-197. Si consideri che il numero degli studenti tedeschi a Siena era allora «così rilevante come da molti anni non era mai stato» (A. Luschin von Ebengreuth, *I sepolcri degli scolari tedeschi in Siena*, in *I Tedeschi nella storia dell'Università di Siena*, a cura di G. Minnucci, trad. ital. di R. Marcucci, Siena, Ente provinciale per il turismo, 1988, pp. 105-147, in particolare p. 108).

[104] Cfr. M. Fubini Leuzzi, *Un Asburgo a Firenze fra etichetta e impegno politico. Giovanna d'Austria (1565-1578)*, in corso di stampa negli Atti del Convegno *Le donne Medici nel siste-*

chi ricorre, se non a me», scriveva infatti Giovanna a Cosimo, pregandolo di lasciare nella loro quiete coloro che a Siena si fermavano solamente per imparare e vivevano senza dare scandalo, «come hanno fatto fin qui»[105]. Si castigasse pure qualcuno, se ritenuto colpevole d'eterodossia, ma sotto il nome di tedeschi non si perseguitassero i buoni, «et quelli che non hanno altro fine che vivere et morire secondo la santa romana Chiesa»: questa la domanda di chi era dovuto fuggire dinanzi all'oltranzismo inquisitoriale. Giovanna aggiungeva di suo l'opportunità di accogliere simile petizione:

> Però la prego ad abbracciare questo negotio, il quale conosco essere congiunto con il servitio suo, tornando la frequentia loro non solo in ornamento di quello Studio, che senza essi resta quasi niente, ma in molto beneficio et commodo della città, oltre il favorire et satisfare a questa natione in questi tempi non può essere se non di molta lode all'Altezza Vostra et a me di molto favore, che la prego con tutto il cuore[106].

Risulta evidente il riferimento alla delicata situazione dei rapporti tra la Toscana e l'Impero, al minimo storico per gli strascichi velenosi della questione della dignità granducale e che rischiavano anzi di degenerare, mettendo ancor più in difficoltà per il suo ruolo la principessa austriaca. Cosimo promise di scrivere al pontefice[107], lieto dell'interesse manifestato per gli affari di Stato da Giovanna, la cui educazione politica gli stava particolarmente a cuore. Non furono casuali, in occasione della visita che il mese successivo la coppia dei principi reggenti fece a Siena, le parole di Cosimo in risposta a un'entusiasta lettera di Giovanna: «Et se quella città gl'è parsa bella et di più maniera che forse si immaginava, non deve per questo scordarsi punto di Fiorenza, che alla fine è la

ma europeo delle Corti, tenutosi a Firenze il 6-8 ottobre 2005. Si vedano anche i contributi della medesima autrice, *Straniere a corte. Degli epistolari di Giovanna d'Austria e Bianca Cappello*, in *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia secoli XV-XVII*, a cura di G. Zarri, Roma, Viella, 1999, pp. 415-440; *Tra biografia ed elogio funebre. Le principesse medicee (sec. XVI)*, «Mélanges de l'Ècole française de Rome», 113, 2001, pp. 217-232, in particolare pp. 229-232.

[105] Lettera sottoscritta da Firenze, il 22 luglio 1570 (ASF, *Mediceo del Principato* 5926, c. 85*r*).

[106] *Ibid.*

[107] Della qual cosa subito lo ringraziava la principessa: «Dovendo uscire la deliberatione da Sua Santità, mi contenterò sempre di quel che sia di sua santa mente, et mi appagherò dell'offitio che l'Altezza Vostra mi promette di fare, del quale la ringratio con tutto l'animo». In calce a questa missiva, del 26 luglio 1570, Cosimo appuntava di suo pugno: «Concino, scrivi la lettera per Sua Santità» (ASF, *Mediceo del Principato* 5926, c. 86*r*). Si segnala che il testo del granduca a Pio V, in data 28 luglio 1570, riprendeva gli argomenti e le parole stesse di Giovanna, peraltro citata (cfr. ASF, *Mediceo del Principato* 235, c. 86*v*).

soglia ferma»[108]. La diplomazia granducale tuttavia ondeggiava tra il papa e l'imperatore, tra la Spagna e la Francia. Così Pio V volle vederci chiaro sull'udienza accordata da Cosimo I, quando «alcuni scolari tedeschi che erano a studio in Siena, di donde poi sono partiti, comparvero dinanzi a Vostra Altezza, et sotto nome di protestanti le posero una supplicatione». Un rescritto che, si temeva, concernesse «ad un certo modo le cose della religione»[109]. Il responso del granduca, non dissimile nella sostanza da quello del principe Francesco, acquietò la Santa Sede, preoccupata che venisse concessa qualche libertà di culto[110]. Ma si lasciavano spazi al compromesso, sotto l'egida patente dei buoni offici di Giovanna[111]. La vicenda si chiuse con il ritorno degli oltremontani a Siena, dove vennero trattati con ogni riguardo, entro la fine dell'anno[112]. Degli inquisiti, qualcuno venne fatto forzatamente assolvere, mentre gli «abiurati» furono fatti trasferire a titolo precauzionale ad altra sede[113]; non così per quattro degli artigiani franco-tedeschi, colpevoli di aver «tenuto le opinioni degli ugonotti di Francia», condannati secondo le direttive del pontefice e quindi inviati a Pisa, «in galea», nel gennaio del 1571[114]. Il governo toscano concedeva una protezione di fatto alla colonia alemanna, senza introdurre nello Studio senese il giuramento d'ortodossia in vigore in quello pisano dal 1566, dal momento che gli premeva non tanto che i tedeschi fossero sinceramente cattolici, quanto che

---

[108] ASF, *Mediceo del Principato* 5926, c. 88*r*. Si veda nel merito la lettera di Giovanna, sottoscritta da Siena, il 7 settembre 1570 (ivi, c. 87*r*).

[109] Come scriveva, allarmato, il cardinale Giovanni Ricci da Roma, il 25 agosto 1570 (ASF, *Mediceo del Principato* 3735, c. 248*r*).

[110] Si veda il poscritto alla missiva del cardinale di Pisa del 15 settembre 1570 (ivi, c. 273*r*; ed. in PICCOLOMINI, *Documenti fiorentini*, cit., p. 197, nota 4).

[111] Così il granduca: Alla «supplicatione di quelli scolari todeschi [...] a voler permettere che abitassino quella città sicuramente senza haver a temere d'esser carcerati ogni giorno, promettendo massime di viver cattolicamente, risposi a basso [...] che questo toccava a Sua Santità, alla quale me ne rimettevo, però che nell'altre cose non lasserei di giovare, dove potessi, a quella natione» (Ivi, p. 197).

[112] Essi ottennero, per esempio, il rimborso di «quel che havessino pagato et non goduto per conto della Sapientia» (ASF, *Mediceo del Principato* 237, c. 101*v*). E già nel dicembre 1570, un nuovo «scolare alemanno», Raimondo Brendel, chiedeva di essere ammesso allo Studio (ivi, c. 102*v*).

[113] Cfr. PRUNAI, *Lo Studio senese*, cit., p. 126; G. Cascio Pratilli, *L'Università e il principe*, cit., pp. 43-44. Ma su questi e altri processi inquisitoriali celebrati a Siena mi propongo di tornare in altra sede.

[114] Cfr. PICCOLOMINI, *Documenti fiorentini*, cit., pp. 198-199. In aggiunta, si veda la corrispondenza tra Francesco de' Medici e Federigo Montauti, in ASF, *Mediceo del Principato* 237, cc. 107*v*; 121*r*; 139*v*.

non lasciassero quell'Università[115]. D'altra parte, gli indirizzi della politica estera medicea subivano un'improvvisa e clamorosa inversione di rotta, con l'aggravarsi fino a soglie allarmanti del conflitto con Massimiliano II: al punto che il granduca di Toscana assunse il ruolo di organizzatore di una lega antiasburgica, inviando un agente segreto, Galeazzo Fregoso, definito dall'ambasciatore spagnolo «le plus hérétique des hérétiques», dapprima in Germania, poi in Francia per assicurarsi un eventuale appoggio dei protestanti[116].

La fuga a Venezia.

E Caselio? Rientrato a Rostock aveva licenziato una prima silloge, *Epistolarum in Italiam missarum liber*, di cui possediamo l'esemplare inviato al Vettori, con dedica autografa dell'autore: «Amplissimo clarissimoque viro Petro Victorio amico summo, ut patri unice observando»[117]. Diretta al filologo fiorentino è la prima lettera di questa raccolta, nella quale si ricordano con nostalgia le figure di Crato e Vettori: «Sed observantia quamquam mea erga vos tanta est quanta erga neminem, tamen eiusmodi est ut minime virtuti, doctrinae, dignitati, meritis in me vestris respondeat»[118]. Le altre sono indirizzate alle amicizie annodate, auspice il Vettori, nelle diverse città italiane durante la *peregrinatio*

[115] CASCIO PRATILLI, *L'Università e il principe*, cit., p. 45. Non sarà comunque casuale la crescita dall'anno successivo del numero delle lauree tedesche in teologia, mentre in precedenza la faceva da padrone il diritto (cfr. F. WEIGLE, *Le lauree tedesche a Siena dal 1485 al 1804. Studenti tedeschi in Italia, parte II*, in *I Tedeschi nella storia dell'Università di Siena*, cit., pp. 33-92, in particolare p. 44, secondo cui invece si tratta «di numeri del tutto insignificanti»).

[116] CLOULAS, *Caterina de' Medici*, cit., p. 240. Per la definizione del Fregoso, cfr. *Les négociations politiques et religieuses entre la Toscane et la France a l'époque de Cosme Ier et de Caterine de Médicis*, a cura di E. Palandri, Paris, A. Picard et fils, 1908, p. 132. Ma al tempo stesso si vedano le assicurazioni fornite machiavellicamente da Cosimo al pontefice, «promettendo in servicio suo di spendervi non solamente li stati, ma la vita istessa» (*Nuntiaturberichte aus Deutschland. Zweite Abteilung 1560-1572*, VIII. Band, Hermann Bölau Nachf., Ges. M.B.H./Graz-Köln, 1967, pp. 14-15).

[117] IOANNIS CASELII *Epistolarum in Italiam missarum liber, cum privilegio Caesareo ad annos sex*, Rostochii, in officina Iacobi Lucii, 1569. La segnalazione dell'esemplare, conservato presso la Biblioteca Riccardiana di Firenze, si deve a NICCOLAI, *Pier Vettori*, p. 135. Ma si vedano anche gli opuscoli della Riccardiana appartenuti al Vettori, con la medesima dedica autografa del Caselio: IOANNIS CASELII *Pro arte poetarum oratio*, Rostochii, in officina Iacobi Lucii, 1569; IOANNIS CASELII *In librum Aristotelis de vita et moribus interpretationem, Proemium*, Rostochii, in officina tipographica Iacobi Lucii, 1569.

[118] IOANNIS CASELII *Epistolarum in Italiam missarum*, cit., p. A2*v*.

academica: a Bologna con Carlo Sigonio; a Padova con Donato Giannotti e Vincenzo Pinelli; a Roma con Girolamo Mei, Silvio Antoniano e Niccolò del Nero; a Firenze con Baccio Valori e altri. L'opuscolo meriterebbe forse uno studio a parte, ma vanno almeno segnalati gli accenti spirituali del testo al dotto servita Ottavio Pantagato, conosciuto durante la spietata repressione antiereticale scatenata da Pio V, e con il quale Caselio parlò «de statu Germaniae», ricevendone molta edificazione: «Ipsa verba tua saepe commemoro amiciis, quae ipsa non solum multam eruditionem et prudentiam, sed multo magis religionem et animum sanctissimum spirabant»[119]. Risalta parimenti la lettera ad Aonio Paleario, di cui si rievocavano gli umanissimi ed eruditissimi sermoni, mentre egli veniva processato nelle carceri del Sant'Uffizio romano, donde di lì a poco sarebbe stato condannato a morte come eretico impenitente, impiccato e poi bruciato a ponte Sant'Angelo, nello stesso luogo dove era stato giustiziato il Carnesecchi[120].

E Bassewitz? Aveva continuato i suoi studi a Siena, senza interrompere i contatti col Vettori, che gli avrebbe scritto un'affettuosa epistola consolatoria, il 20 febbraio 1569, in morte della madre, a seguito della pestilenza che infuriava sul Baltico[121]. Non pochi studenti e viaggiatori tedeschi, talora amici del Caselio o del Rehdiger, furono da lui introdotti a Firenze presso il comune maestro[122]. Alla fine dell'anno, Vettori colmava Bassewitz di elogi: «Cognovi enim te semper fidelem verumque amicum esse, ac prorsus φιλόφιλον, quae certe non mediocris laus est, cum magna pars hominum studeant potius amici videri quam esse, unde non parva incommoda nascuntur»[123]. Ripresosi dai postumi d'una malattia, l'allievo poteva rivedere il maestro a Firenze, nel maggio 1570, inviato al governo mediceo in rappresentanza dei giovani tedeschi dello Studio senese, preoccupati della piega degli eventi: ricevendone blandizie e rassicurazioni[124].

[119] Ivi, pp. [B7]*v*-C*v*.

[120] CAPONETTO, *Aonio Paleario*, cit., p. 163. Per il testo di Caselio a Paleario, cfr. IOANNIS CASELII *Epistolarum in Italiam missarum*, cit., pp. D2*rv*.

[121] Cfr. PETRI VICTORII *Epistolarum ad Germanos*, cit., pp. 104-109.

[122] Si vedano le missive indirizzate da Bassewitz a Vettori durante il 1569, in BSM, *Mon. lat.* 735, nn. 6-8, 18.

[123] «Hi namque sunt, qui si ficti simulatique sunt, possunt profecto valde nocere, ac saepe etiam non parum, neque in parvis rebus obsunt, cum ipsis omnia nostra credamus». Nel prosieguo, il Vettori parlava delle lettere ricevute dal Caselio, «amoris quidem illas ac fidei plenas», manifestando il desiderio di rispondergli non appena il Bassewitz fosse per tornare in patria (PETRI VICTORII *Epistolarum ad Germanos*, cit., pp. 111-112).

[124] Questo il senso che sembra evincersi dalle parole del Vettori al Caselio, nella lettera del 18 maggio 1570: «Epistolam tuam ad Ioachimum Bassevitium misi statim, ut iusseras: ipsum autem videram non multis ante diebus bene valentem. Missus enim fuerat ad principem nostrae rei-

La tempesta sembrava di là da venire, ma lo colse in pieno nel luglio seguente, quando da un momento all'altro si trovò nella necessità di fuggire, come un buon numero di tedeschi reputati tra i più colpevoli d'eresia[125].

Lo ritroveremo a Venezia in autunno, donde si affrettava a ringraziare il maestro fiorentino «per la vostra corthesissima offerta in questi miei bisogni», appena trasmessagli, mentre i mercanti tedeschi che facevano la spola tra Firenze e Venezia si prestavano da intermediari, a volte non troppo solerti[126]. Bassewitz narrava della sua condizione nella città lagunare, dove era stato costretto a fermarsi sulla via del ritorno in Germania, perché ricaduto ammalato, e dove aveva speso di conseguenza quasi tutto il denaro che serviva al viaggio; superato qualche imbarazzo, era ricorso per un prestito al Vettori, dal quale aveva ricevuto l'invito a porre da canto ogni cerimonia, richiedendogli tutto ciò di cui avesse bisogno. Accettando la generosa offerta, il nobile meclemburghese prometteva di ripagarlo al più presto, nonostante le prevedibili difficoltà nel trasferire numerario dai paesi tedeschi all'Italia, salvo che attraverso i tradizionali canali della mercatura[127]. Non disperava tuttavia di poter saldare il debito appena giunto ad Augusta o Norimberga, affrettando il più possibile i preparativi della

publicae, communi nomine vestrorum iuvenum, Senis honestarum artium perdiscendarum caussa degentium, ut commoda quaedam ab ipso impetrarent, quod negotium facile et ex sententia confecit». Quanto segue testimonia la preoccupazione del Vettori per le sorti del Bassewitz: «Ego urgeo opus illud magnum, tibi notum: quod vereor, ne me pondere suo opprimat. Quotidie enim magis intellego, non esse illud onus meorum humerorum: conabor tamen studio, et diligentia supplere, quod ingenium et doctrina praestare vix potest» (ivi, pp. 114-115).

[125] Cfr. *supra*, pp. 71.

[126] Scriveva Bassewitz il 21 ottobre 1570: «La vostra alli 22 del mese passato hieri finalmente m'è stata recata, e mi rincresco pur assai della negligentia del mio mercadante, che andando alla sua villa ha tenuto tanto la lettera nelle mani» (Appendice, p. 87). La presenza dello studente tedesco a Venezia data almeno al mese precedente (cfr. BSM, *Mon. lat.* 735, n. 43).

[127] «Hora se la Signoria Vostra delli già detti cento e cinquanta scudi d'oro m'accommoderà, come dubitare non debbo, mi farà un grandissimo servitio, di che gli terrò perpetuo obligo, e gli faroli ripagar certissimamente in Fiorenza e senza suo danno fra mesi nove al più, comminciando dal mese di novembre che viene adesso. Il che farei anchor più presto, se nelle bande e paesi nostre havessi così la commodità del bancho come qui in Italia, e non dubito che la Signoria Vostra dinanzi debba haver udita da messer Giovanni Caselio o vero da me come pur duoe volte nell'anno habbiamo la commodità di poter mandar senza periculo quadrini in questi luogi, cioè al festo di San Michaele et alla tertia domenica dopo la Pasqua della resurrection del nostro Signore, perché a quelli tempi sogliono far fiere in Leipzig, alle quali vengono i mercanti di questi e l'altri luogi, e così allhora per mezo di coloro possiamo mandar le denari in qua o dove vogliamo» (Appendice, pp. 87-88). Viceversa, per la consolidata presenza dei mercanti italiani «in partibus Alemanniae, Poloniae et Boemiae», si veda l'ampio studio di R. MAZZEI, *Itinera mercatorum. Circolazione di uomini e beni nell'Europa centro-orientale. 1550-1650*, Lucca, Pacini Fazzi, 1999.

partenza dal momento che viveva da semiclandestino a Venezia, in una camera poco discosta dall'«hosteria di todeschi al Aquila negra», ricercato dall'Inquisizione. Motivo per cui non poteva recarsi di persona a prendere congedo dal Vettori e dalla sua famiglia:

> Et né debolezza nella qual mi truova anchor un puocho né cosa altra mi harebbe impedito che non fusse venuto a voi, se non fusse stata l'Inquisitione, della quale io ho più paura che non del diavolo istesso, perché la Signoria Vostra debba sapere come l'inquisitor in Siena non è stato contento di haverci cacciato di là, ma scritto agli inquisitori in Bologna, Ferrara e Padoa che di me et alcuni altri delli nostri che son stati in Siena cercassino. Quel che è fatto in Bologna e Ferrara non so, ma in Padoa et qui in Venetia hanno fatto al debito loro e demandato di me diligentemente, ma non hanno potuto cavar la lor voglia, né cavaranno, com'ho la speranza in Dio, perché la Republica et il duca stesso di Venetia hanno promesso alla nation nostra che non vogliano concedere che a lei sia fatta qualche molestia dell'Inquisitione, purché non disputino et insegnino gl'altri. Il che non farò io né ho fatto mai, sì come la Signoria Vostra mi può far fede che con lei et tutti i suoi mai ho parlato parola veruna della religione[128].

Bologna, Ferrara, Padova, centri dove particolare intensità ebbe allora la repressione antiereticale, «sapientemente modulata» tra miti condanne e severe punizioni, mentre la struttura dei tribunali inquisitoriali diventava ogni giorno più efficente e capillare, in grado di superare le flebili resistenze delle autorità civili, chiamate sbrigativamente a cooperare in difesa dell'ortodossia religiosa[129]. Ne offrono chiara testimonianza le parole del Bassewitz, cui l'Inquisizione faceva maggiore paura «del diavolo istesso», avvertendone ormai il fiato sul collo. A Padova si replicava il caso senese: incarcerato un altro tedesco, il Weydacher, chierico e precettore di studenti, fu indirizzata un'ambasciata al doge, che promise alla nazione germanica di non essere colpita da provvedimenti inquisitoriali, purché si dimostrasse aliena da scandali e propaganda eterodossa, e non divulgasse in alcun modo la libertà ad essa concessa[130]. A questo

---

[128] Appendice, pp. 88-89.

[129] M. FIRPO, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Bari, Laterza, 1993, p. 140. Sull'offensiva inquisitoriale a Bologna e Ferrara in quegli anni, cfr. rispettivamente G. DALL'OLIO, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna, Istituto per la storia di Bologna, 1999, pp. 307 e sgg.; A. PROSPERI, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 266 e sgg.

[130] B. BRUGI, *Gli studenti tedeschi e la S. Inquisizione a Padova nella seconda metà del secolo XVI*, Venezia, Tip. Ferrari, 1894, p. 13. Sulle precise disposizioni che il Sant'Ufficio romano avrebbe impartito ai suoi rappresentanti periferici in merito ai tedeschi che venivano in Italia per

episodio alludeva chiaramente il Bassewitz, ricordando al Vettori come negli anni trascorsi in Toscana egli non avesse mai disputato o insegnato o neanche proferito «parola veruna della religione». Ma certo doveva suscitare allarme l'autorizzazione concessa dalla Repubblica veneziana agli ufficiali del Sant'Uffizio, tra luglio e agosto 1570, di compiere visite a sorpresa nelle librerie, alla ricerca di opere ereticali, cui seguì ai primi di settembre il pubblico rogo in piazza San Marco dei volumi sequestrati[131]. Di tornare a Firenze, passando per Bologna, dove era «cognosciuto assai», neanche se ne parlava, scriveva il Bassewitz al Vettori: «Ho paura, se venissi a voi, che non capitassi in qualche traditore e così gran pericolo di vita». Prendeva infine licenza dal maestro, pregandolo di essere mantenuto nella sua buona grazia, «sì come io la terrò pel mio amico, da padre carissimo, e mentre che vivrò non lasciarò d'esservelo et amarla»[132].

E Vettori? In capo a pochi giorni, egli inoltrò al Bassewitz quanto richiesto, affinché potesse fare ritorno in patria e mettersi al sicuro. Otteneva un caldo ringraziamento «pel beneficio segnalato adesso di nuovo da voi ricevuto»[133], ma per il quale – va notato – si esponeva personalmente, divenendo sul piano giudiziario *complex haereticorum*: egli stesso un eretico *in pectore*. Non stupisce che in questo contesto maturasse la decisione del filologo fiorentino di rinviare a tempi migliori la pubblicazione del suo epistolario latino, cui invece lo sollecitava da Vienna Johannes Crato[134]. Il progetto, cui Vettori teneva particolar-

ragioni di studio o di commercio, cfr. P. SIMONCELLI, *Clemente VII e alcuni provvedimenti del Sant'Uffizio («De Italis habitantibus in partibus haereticorum»)*, «Critica storica», XIII, 1976, pp. 129-172, in particolare pp. 142 e sgg.; PROSPERI, *Anime in trappola*, cit., pp. 268-269; da ultimi, il bilancio di P. SCHMIDT, *L'Inquisizione e gli stranieri*, in *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, pp. 365-372; e la ricerca di M. VALENTE, *Un sondaggio sulla prassi cattolica del nicodemismo. «Che li scolari tedeschi si debbano tollerare a vivere luteranamente, in secreto però»*, in *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia*, a cura di S. Peyronel, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 2002, pp. 175-215.

[131] Cfr. P. F. GRENDLER, *L'Inquisizione romana e l'editoria a Venezia. 1450-1605*, Roma, Il Veltro Editrice, 1983, pp. 233-238.

[132] Appendice, pp. 88-89.

[133] Così Bassewitz nella lettera da Venezia, 27 novembre 1570, in cui aggiungeva di avere già inviato al figlio dell'umanista fiorentino, Iacopo Vettori, la «ricevuta» del prestito: «Di che, e delli sudetti vostri verso di me usati beneficii, vi terrò perpetuo obligo, e dove potrò ve ne render il controcambio, non mancharò al debito mio. La ricevuta ho mandato [a] messer Iacomo hoggi dodeci giorni sono, né dubito che gli sia venuta nelle mani» (ivi, pp. 88-89).

[134] Anche se egli adduceva a scusante le molteplici sue occupazioni, scrivendo a Crato il 28 ottobre 1570: «Quod me hortaris ut latinas epistolas meas colligam atque edam, impedior hoc tempore id facere occupationibus non parvis meis, cum autem onus, quo premor deposuero, quod erit (ut spero) ante quam annus transeat, partem aliquam meorum studiorum in istam curam con-

mente, risaliva all'anno addietro, quarda caso subito prima che scoppiasse il caso senese[135].

Da Siena a Rostock.

Transfuga da Siena, accusato d'eresia, senza aver potuto completare gli studi, attivamente ricercato dall'Inquisizione sia a Padova sia a Venezia, e in pericolo di vita, Joachim Bassewitz lasciò l'Italia munito di lettere commendatizie del Vettori, suo vero benefattore, per Crato a Vienna e per Caselio a Rostock[136]. Al primo si decantavano le virtù del giovane studioso, fine letterato e non privo di cultura giuridica, con la speranza che venisse ammesso nella cerchia dei suoi amici; al secondo si confidavano parole quasi presaghe del futuro: «Nam quin auctoritas tua in istis locis plurimum ei prodesse possit, non dubito, utinam mea tanta apud vestros opulentos homines ac principes viros foret, gradus nullus honoris ei deesset»[137]. Ma all'ultimo momento il giovane tedesco cambiò la meta del suo viaggio, dirigendosi in Francia, da Lione a Parigi, approdando poi in Inghilterra, infine attraversò i Paesi Bassi per giungere salvo e incolume a Francoforte, «nobile illud Germaniae emporium». Di qui nella città di Spira, nel Palatinato renano, donde scriveva al Vettori il 24 luglio 1572, scusandosi per non avere potuto ancora onorare il suo debito, a causa della negligenza del mercante cui aveva affidato il pagamento. Sempre in contatto con il Caselio, al quale aveva appena smistato la corrispondenza del Vettori, Bassewitz dichiarava che si sarebbe fermato per qualche tempo a Spira[138].

Con ogni probabilità, anche se non sappiamo di preciso quando, il nostro fece ritorno nella città anseatica di Rostock, di antica origine slava, poi varia-

---

feram» (Biblioteka Universytecka di Wrocław, ms. Rehdiger, 248, n. 75). Sta di fatto che il progetto naufragò, e quando il nipote Francesco Vettori diede finalmente in luce le epistole dell'avo, non vi incluse quelle al potente medico imperiale: il minutario autografo testimonia anzi di una precisa volontà occultatrice, con «l'accurata cancellatura dei nomi di alcuni destinatari, fra cui quello di Crato» (CESARINI MARTINELLI, *Pier Vettori e gli umanisti tedeschi*, cit., p. 716, nota 22).

135 Cfr. Biblioteka Universytecka di Wrocław, ms. Rehdiger, 248, n. 69; ed. in PETRI VICTORII *Epistolarum ad Germanos*, cit. pp. 109-111.

136 Come dichiarava al Vettori nell'ultimo messaggio scritto prima della partenza: «Alle vostre lettere, le quali ho havuto tutte, darò buon ricapito» (Appendice, pp. 90).

137 Si vedano le lettere di Vettori a Caselio e Crato, entrambe sottoscritte da Firenze, 4 novembre 1570, in PETRI VICTORII *Epistolarum ad Germanos*, cit. pp. 115-118. Ma anche la comunicazione di Caselio a Vettori del 24 settembre 1570 in *Clarorum Italorum et Germanorum epistolae*, cit., vol. II, p. 55.

138 Cfr. BSM, *Mon lat.* 735, n. 62.

mente contesa fra tedeschi e danesi, conosciuta come la «porta verso il nord». Rivide le sue mura medievali, sulla riva sinistra del Warnow; le imponenti chiese gotiche affini a quelle di Lubecca, attraversando il borgo vecchio a oriente; poi la parte mediana con gli splendidi edifici civili, per giungere in quella nuova a occidente, dove sorgeva l'Università, l'*Alma Mater*, una delle più antiche di tutta la Germania[139]. Non doveva essere questa la sua meta finale, nonostante molte amicizie influenti colà lo attendessero, e sulle quali potrà fare affidamento anche in futuro. Il nome del Bassewitz ricorre in un opuscolo intitolato *Memoriae Tomae Rhedigeri*, accluso a una miscellanea di libretti di nozze e altro, composti tutti da affermati membri dell'«Accademia Rostochiense»: al giovane collezionista scomparso egli dedicava un compianto in esametri, *Memoriae*, cui faceva seguire un *Epitaphium* in distici elegiaci. Ma appare più interessante la dedicatoria, premessa al libriccino, del Caselio al Bassewitz, sottoscritta da Rostock il 5 dicembre 1576, dove si rievocavano la conoscenza e l'amicizia filiale con Crato von Krafftheim, ottenute dal Caselio tramite il Rehdiger, a sua volta legato al Bassewitz. Non senza menzionare, oltre al nume tutelare di Melantone, i molteplici viaggi compiuti attraverso l'Europa, e in particolare l'Italia, che accomunavano ognuno di loro[140]. Sullo sfondo, ancora una volta, la Vienna di Crato e l'Italia, dietro la quale le parole del Caselio lasciano sempre intravvedere la Firenze di Vettori.

La Germania del nord era più che mai divisa, tra i luterani di stretta osservanza e quelli fedeli alla memoria, più che alla dottrina, di Melantone, come nel caso di David Chytraeus a Rostock[141]. Fatti notissimi, che non sarà superfluo però riepilogare. La situazione cambiava progressivamente col passare della *leadership* del partito moderato dallo scomparso Cristoforo di Württemberg, amico e confidente di Massimiliano II, ad Augusto di Sassonia: ristabilite le antiche cordiali relazioni con Vienna, questi si rivolse innanzitutto contro gli gne-

---

[139] Cfr. G. BRAUN, *Civitates orbis terrarum*, voll. 6, Coloniae Agrippinae, apud Bertraum Buchholtz, 1573-1618, vol. V, tav. 47.

[140] «Cum me ante, tum e veteri notitia leviuscula, tum de tuis verbis fuerat humanissime complexus, receptumque in amicitiam diligentissime ultro sic commendarat civi suo, Ioanni Cratoni, archiatro Cesareo, viro doctissimo et optimo [...], ut me approprinquantem desideraret, visum statim diligeret, et paullo post ut filium amaret. Cuius amicitiam mihi perhonorificam illi debeo». Tra le amicizie coltivate in Italia, si nominano «Conradum Froschelmoserum, praestantem medicum, et Gerardum Falcoburgium, hominem Graecarum litterarum doctissimum» (*Ioachimo Bassevitio S. D. Ioannes Caselius*, in *Memoriae Thomae Rhedigeri, iuvenis et nobilissimi et clarissimi. Luctus Ioachimi Bassevitii, Ioannis Caseli, Nathanis Chytraei*, Rostochii, excudebat Iacobus Lucius, 1577, cc. A2-A3). Ringrazio vivamente Stefano Jossa per avermi segnalato questo raro opuscolo, rispondendo con generosa sollecitudine ai miei quesiti.

[141] LÉONARD, *Storia del Protestantesimo*, cit., vol. II, p. 48.

sioluterani, espellendoli dal riunificato ducato, poi fu la volta dei filippisti, che videro cadere dopo due anni di crisi la loro roccaforte di Wittenberg nel 1574, lasciando così il campo libero alla riunificazione del mondo luterano. L'artefice della ritrovata unità dottrinale, il cancelliere dell'Università di Tübingen Jacob Andreae, raccolse dapprima svariati consensi nelle città anseatiche e in Danimarca, quindi redasse, sulla base dei suoi sermoni, una formula di *Concordia*, che con l'apporto soprattutto dei teologi di Rostock divenne la *Concordia sveva e sassone* (1575). Maturavano i tempi per il *Libro di Torgau*, quasi risolutivo, e di lì a poco per la *Formula concordiae* del 1577, tra i cui padri fondatori figurava David Chytraeus[142]. Né si dimentichi l'attività svolta da quest'ultimo in Danimarca, anche come indefesso organizzatore di scuole non meno che di Chiese. Una brillante carriera frattanto si apriva all'orizzonte del Bassewitz, definito dall'entusiasta Caselio «amicus meus summus», il quale sarebbe diventato consigliere di corte della casa principesca del Meclemburgo e della casa reale danese[143]. Riassumeva le tappe del suo variegato itinerario biografico e intellettuale l'amico filologo e poeta Nathan Chytraeus, rettore dell'Università di Rostock, poi passato al calvinismo e trasferitosi a Brema, attraverso un epitalamo in esametri, composto in occasione delle nozze del nostro con Anna von Bülow (1578), e in cui si legge il significativo indirizzo: «Rector et Concilium Academiae Rostochiensis Ioachimo Bassevitio, sponso nobilissimo»[144]. Quasi un'investitura ufficiale, sostanziata dalle parole rivolte all'antico discepolo: «Sic namque mereris / de nobis, nostraque schola, poterisque mereri / perpetuo»[145]. Anche questo umanista aveva visitato in Italia il Vettori, al quale era stato presentato da Nicolaus Cisnerus come «hominem doctum et in scribendis

[142] Cfr. B. VOGLER, *Le Chiese luterane*, in *Storia del Cristianesimo*, cit., vol. VIII, pp. 23-56, in particolare pp. 26-27, 30-31.

[143] Si veda l'epistola del Caselio ad Albert Clamp, sottoscritta da Rostock nel 1577 (*Opus epistolicum Joannis Caselii*, Francofurti, sumtibus Bartholdi Fuhrmanni, 1687, pp. 811-814). Molti anni più tardi, scrivendone a Bassewitz, Caselio sarebbe tornato con significative parole sulla loro amicizia, «nata ex litteris inter adolescentes in academiis Germaniae, confirmata ultra Alpes in iisdem nobilissimis studiis, sincere culta ab utroque in hunc diem» (ivi, p. 256).

[144] Cfr. NATHANIS CHYTRAEI *Poematum praeter sacra omnium, libri septendecim*, Rostochii, imprimebat Stephanus Myliander, 1579, pp. 243*r*-244*r*. Sulla complessa figura di Chytraeus, umanista e riformatore, rettore a Rostock nel 1578, cfr. *Nathan Chytraeus. 1543-1593. Ein Humanist in Rostock und Bremen. Quellen und Studien*, a cura di T. Elsmann, H. Lietz, S. Pettke, Bremen, Temmen, 1991; *Nathan Chytraeus. Quellen Zur Zweiten Reformation in Norddeutschland*, a cura di S. Pettke, Böhlau, Verlag Köln, Weimar, Wien, 1994).

[145] Sebbene suonino oscure le espressioni seguenti: «Sed quin cunctis cupientibus obstet. / Non forte ignoras. Ergo quos mittimus omni / ex numero paucos, non aversare» (NATHANIS CHYTRAEI *Poematum*, cit. p. 243*r*).

versibus medriocriter exercitatum»[146]. La figura del filologo fiorentino aleggiava nei versi da Chytraeus dedicati alla dimora del Bassewitz sulle sponde dell'Arno:

Quae te cygnei a flumine Varni,
saxonas et francos Germanae robora gentis
inter et Alpinos populos duxere sub oras
felsineas Arnique sacras et Tibridis undas.

Niente di strano che, al pari di altri tedeschi, durante il soggiorno a Bologna o a Firenze il giovane meclemburghese si recasse in visita a Roma o, come aggiunto più sotto, fino a Napoli[147]. Ma nulla di più sappiamo circa il prosieguo della *peregrinatio academica* del Bassewitz in terra francese, inglese e fiamminga, salvo l'accenno alla pacificazione nazionale di cui poté godere la Francia tra l'editto di Saint-Germain-en-Laye e la Notte di San Bartolomeo, e la recrudescenza delle guerre di religione nei Paesi Bassi fino al richiamo del duca d'Alba. Mentre assai più circostanziato appare l'approdo finale del nostro:

His ducibus, nondum infectas tum sanguine ripas
sequanidum et Rhodani vidisti interritus urbes.
Quin etiam ad toto divisos orbe britannos
hae praeiere tibi, et Morinum Batavumque feroces
per gentes ductum reducere statuere paternos
ante focos, herulique ducis palatia tandem
reclusere tibi, ut Phoenix velut alter, Achillis
teutonici iuvenes e posteritate creatos,
et moderatores patriae quandoque futuros,
virtutum imbueres studio, rebusque gerendis
efficeres cum laude pares, sceptrisque paternis[148].

Come un altro Fenice, Bassevizio attese infatti nei palazzi del duca erule, *alias* di Meclemburgo, all'educazione del principe Giovanni, che seguì a studio

[146] Lettera di Nicolaus Cisnerus a Piero Vettori, Heidelberg, 13 marzo 1566 (*Clarorum Italorum et Germanorum epistolae*, cit., vol. I, p. 155). A Firenze visitò Vettori in compagnia di Caselio, come egli stesso ricordava in un altro componimento accluso in questa raccolta (cfr. NATHANIS CHYTRAEI *Poematum*, cit., p. 178*v*). Sul lungo viaggio intrapreso allora da Chytraeus dall'Italia alla Polonia, cfr. L. TRESOLDI, *Viaggiatori tedeschi in Italia, 1452-1870. Saggio bibliografico*, vol. I, Roma, Bulzoni, 1975, pp. 10-11.

[147] «Hae tibi Parthenopen, simul et capita alta Vesevi / monstrare duces, priscae et speleae Sibyllae» (NATHANIS CHYTRAEI *Poematum*, cit. p. 243v).

[148] *Ibid.*

nella città di Lipsia nel 1577, in qualità di maestro di corte (*Hofmeister*). La sua fama varcò i confini del piccolo ducato tedesco e giunse in Danimarca, dove il re Federico II e suo figlio Cristiano lo chiamarono ai propri servizi[149]. Uomo di raffinata cultura umanistica, egli fu educatore e consigliere di principi evangelici in un'epoca segnata da discordie e conflitti d'inaudita violenza anche nei paesi dell'Europa del nord.

Durante le fasi finali della Dieta di Augusta, si spegneva il 12 ottobre 1576 Massimiliano II: in fama di papista fra i protestanti, di luterano fra i cattolici. Sempre «irremovibile nel suo rifiuto di accettare le rigide imposizioni della conformità post-tridentina», lontano dai preti e dai sacramenti, «morì così come era vissuto, da cristiano, ma né cattolico né protestante»[150]. Grande eco ebbe a Vienna la commemorazione dell'imperatore da parte di Johannes Crato, la cui stella continuò a brillare nei primi anni del regno di Rodolfo II sotto il segno dell'irenismo e della riconciliazione confessionale[151]. Vale la pena ricordare che nella piccola Firenze, scomparso Cosimo e unanimemente riconosciuto il titolo granducale di Francesco de' Medici, salì sul pergamo di San Lorenzo per recitare l'orazione funerale di Massimiliano II anche l'umanista Piero Vettori[152]. Le sue parole echeggiarono nella basilica medicea per eccellenza, tra le misteriose immagini dipinte dal Pontormo, dai patriarchi alla resurrezione dei corpi attraverso il sacrificio di Cristo che trionfa sulla creazione del Padre, il cui significato ultimo forse consiste – è stato persuasivamente scritto – nel tentativo di conciliare i contenuti dottrinali del protestantesimo con la tradizione della Chiesa di Roma, «nella speranza di renderne possibile un'effettiva riforma religiosa, non solo morale e pastorale ma anche teologica, capace di ricomporre le dolorose lacerazioni in atto»[153]. Ovvero la politica in soccorso della religione. E il Vettori celebrava a piene mani l'umanesimo tedesco, «cum omnia plena sint librorum ab illis hominibus in omni genere doctrinae artisque editorum»; l'indirizzo culturale e spirituale impresso da Massimiliano II, «quod valde diligebat doctos et sapientes viros et congressu eorum sermoneque mirifice delectabatur», completamente avulso delle controversie dottrinali, «quae firmissi-

[149] Cfr. LISCH, *Ueber die Caselier in Meklenburg*, cit., pp. 30, 32.

[150] A. WHEATCROFT, *Gli Asburgo. Incarnazione dell'Impero*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 152.

[151] Cfr. EVANS, *Rodolfo II d'Asburgo*, cit. pp. 130 e sgg. L'elogio funebre del Crato, *Oratio de divo Maximiliano II*, comparve a Francoforte, per i tipi di Andreas Wechelus, nel 1577.

[152] Cfr. *Oratio P. Victorii in Maximilianum II Caesarem mortuum, habita Florentiae in D. Laurentii, Pridie Idus. Novembris 1576*, in PETRI VICTORII *Orationes XIIII*, cit., pp. 60-66.

[153] FIRPO, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo* cit., p. 416.

mum corpus christianae pietatis debilitarunt»[154]. Anzi, impegnandosi a fondo dal momento in cui gli venne conferita la dignità imperiale in una titanica prova, mentre forze oscure agitavano gli animi dei principi e dei popoli nel cuore d'Europa, «reconditis inimicitiis, apertisque etiam dissensionibus, ac discordiis ortis, et a discrepantibus sententiis de vero cultu Dei nostri pietateque christiana atque aliis etiam privatis causis commodisque singulorum». Con viva partecipazione, il Vettori plaudeva all'ideale supremo di Massimiliano, la ricerca della pace:

> Nec minus amavit et, quantum in ipso fuit, fovit totius christiani gregis consensum animorum veramque atque incontaminatam pacem, quam sciebat ab auctore nostrae salutis tantopere commendatam et tamquam filiolam sibi valde caram universo suo populo custodiendam relictam[155].

Aggiungendo, significativamente, «quasi nihil agant, inertemque penitus vitam ducant, qui sollicito semper animo versantur in hac cura». Con fine intuito l'oratore coglieva il grande piano di mediazione dell'imperatore scomparso, da effettuarsi a cominciare dalla martoriata regione dei Paesi Bassi, di fatto divisa ormai tra cattolici e protestanti:

> Illustre exemplum huius integritatis est fideique in magna re servatae quod cum facile posset suae ditionis facere Belgicam regionem populosque illos oppressos gravi bello, ad seque supplices manus tendentes, omni periculo atque exitio liberare, induci nulla ratione potuit ut hoc moliretur ne fidem violaret, auctoresque huius consilii sprevit ac repudiavit[156].

Ad altri consiglieri aveva prestato orecchio Massimiliano: uomini appartenenti a quella società cosmopolita degli intellettuali irenici che poteva ancora attraversare le Alpi, nonostante il prevalere nella penisola dell'intolleranza e della prassi inquisitoriale, per congiungere idealmente la Germania all'Italia, Vienna e Rostock a Firenze, Crato, Caselio e Bassewitz a Vettori. Uomini accomunati da un'acuta sensibilità religiosa, ma soprattutto dall'amore per gli studi, che li spingeva a salvaguardare la pur fragile integrità della *respublica litteraria*.

SALVATORE LO RE

[154] *Oratio Petri Victorii in Maximilianum II*, cit. pp. 60, 62-63.
[155] Ivi, p. 63.
[156] Ivi, pp. 64-65.

Appendice

I
GIOACCHINO BASSEVIZIO A PIERO VETTORI
(SIENA, 7 DICEMBRE 1568)[157]

[6*r*] Molto mio honorando e carissimo Vettori. Se io non pensassi che 'l nepote del Rediger, che hieri partì di qui, havesse di già a bocca raccontatovi il ritorno suo et ragguagliatovi appunto di tutto il suo viaggio, io prenderei hora fatica di darvene minutamente aviso. Ma la venuta sua costà, con animo di visitarvi e salutarvi, mi ha levata questa fatica. Et se egli non fusso partito così in fretta, che io non potei esser a tempo, per lui stesso vi harei scritto. Hora dunque, lasciata questa parte come soverchia, risponderò all'altre della lettera vostra, se prima vi dirò che Tomaso Rediger aspetta qui la lettera di messer Cratone, e vi priega che la mandiate per il primo. La plica di lettere del Caselio mi è stata renduta et mi duole assai che per conto suo non siate anchora satisfatto, et tanto più quanto il Caselio tien per certo che li danari vi siano stati conti. Ma secondo che pochi giorni sono mi scrisse messer Tobia, fratello di Tomaso Huebner, la colpa è stata di alcuni amici del Caselio, i quali havendo havuti li danari in mano hanno preso poca cura di mandargli, ma mi assicura che per la prima occasione saranno mandati et mi dice haver scritto il medesimo [6*v*] a messer Iacopo vostro figliolo. Questo dunque mi ha fatto alquanto acquietar l'animo: essendo certo che, se bene havete patito assai, nondimeno la bontà vostra e l'affettione verso di noi vi farà sopportar anchor in pacienza questo poco di più di tempo. Messer Bertholdo vi saluta et dice che non prendiate scommodo per scrivergli, ma che prima attendiate alli vostri negotii più importanti, percioché, se bene le lettere vostre gli sarebbono grate e desiderate come segno anzi pegno della vostra amorevolezza verso di lui, nondimeno vuole che più tosto si satisfaccia al commodo vostro che al suo desiderio. Sì che potrete a vostro agio et con commodità riscrivergli. Altro non mi resta, se non salutarvi infinitamente in nome del Rediger et ricordarvi, se però conviene, che mi amiate al solito et per parte mia salutiate i vostri figliuolo e nepote. Nostro signor Dio vi conservi et conceda ogni felicità.

In Siena, al dì 7 di decembre anno 1568. A piaceri et servigi di Vostra Signoria, Giovachino di Basseviz alemanno

La Vostra Signoria indirizzarà la lettera di messer Cratone a me.

---

[157] BLL, *Additional Manuscripts* 10264, cc. 6*r*-7*v*.

[7*v*] Al molto magnifico e nobile Piero Vettori, philosopho eccellentissimo mio osservandissimo. [In] Fiorenza.

II

GIOACCHINO BASSEVIZIO A PIERO VETTORI
(VENEZIA, 21 OTTOBRE 1570)[158]

[8*r*] Molto magnifico e mio osservandissimo e carissimo messer Piero. La vostra alli 22 del mese passato hieri finalmente m'è stata recata, e mi rincresco pur assai della negligentia del mio mercadante, che andando alla sua villa ha tenuto tanto la lettera nelle mani. Ma lasciarò star questo, et per non spender tempo nel ringratiarvi per la vostra corthesissima offerta in questi miei bisogni, volendo la Signoria Vostra che tutte le ceremonie fra noi siano posti da canto, vi dico che pel mio ritorno alla patria ho di bisogno almancho di scudi cento e cinquanta d'oro, perché il viaggio, come la Signoria Vostra sa, è luongo et comminciando adesso le nevi et stagion cruda non puotrò camminar presto. Dipoi, essendo io stato amalato quasi per duoi mese continoi, dianzi che vi scrissi e dipoi, et quasi fin qui ho fatto gran spese, dapoi tutte le cose in Venetia per adesso sono carissime, di modo che delli proprii miei denari le quali al viaggio haveva deputato mi truovo quasi tutto nudo, e però mancho da Vostra Signoria chiedere non posso. Anzi vi harei chiesto anchor altre cinquanta di più, et così 200 intieri, per comparar certi libri et altre cose, se non havesse exceduto truoppo: il modo e la verecondia m'hanno 'mpedito, la qual in quelli 150 scudi ho trapassata pur assai. Hora se la Signoria Vostra delli già detti cento e cinquanta scudi d'oro m'accommodarà, come dubitare non debbo, mi farà un grandissimo servitio, di che gli terrò perpetuo obligo, e gli faroli ripagar certissimamente in Fiorenza e senza ogni suo danno fra mesi nove al più, comminciando dal mese di novembre che viene adesso. Il che farei anchor più presto, se nelle bande e paesi nostre havessi così la commodità del bancho come qui in Italia, e non dubito che la Signoria Vostra dinanzi debba haver udita da messer Giovanni Caselio o vero da me come pur duoe volte nell'anno habbiamo la commodità di [8*v*] poter mandar senza periculo quadrini in questi luoghi, cioè al festo di San Michaele et alla tertia domenica duopo la Pasqua della resurrection del nostro Signore, perché a questi tempi sogliono far fiere in Leipzig, alle quali vengono i mercanti di

[158] BLL, *Additional Manuscripts* 10264, cc. 8*r*-9*v*.

questi e l'altri luogi, e così allhora per mezo di coloro possiamo mandar le denari in qua o dove vogliamo. Ma io son in questa speranza, se ben quel tempo sia un puocho luongo, che la Signoria Vostra lo supportarà in patientia per l'amor dell'affettione che verso di me porta; et io darò ordine anchor, se per sorte avanti che vengo a casa i miei mandassino qualche denari in qua, che vi siano pagati subito, sì come farò se le truovarò in Augusta o Norimberga, dove et per tutto il mio viagio ne cercharò diligentemente, perché come la Signoria Vostra mi le mi presta corthesamente, così vorei e contra che gli fussino ripagati prestissimamente. Ma basta quanto a questo, perché son sicuro che la Signoria Vostra dell'animo mio in questo non dubiti punto, e però al primo ordinarà che li sudetti 150 scudi d'oro mi siano pagati da qualchun banchiero qui in Venetia senza indugio veruno, per potermi metter tanto più presto nel viaggio. Al medesimo banchiere potrà scrivere la Signoria Vostra anchor che di me domandi nell'hosteria di todeschi al Aquila negra, dove la mia camera non è truopo discosto, et il patron dell'hosteria me ne avisarà presto.

Di più mi scrive la Signoria Vostra come habbia gran voglia di rivedermi in questa mia partita, il che vi credo volentiere, havendo già cognosciuto più che assai la vostra non dico sengolare, ma paterna affettione verso di me, et io vi dico che il mio desiderio di [9*r*] pigliar licentia da lei e tutti i suoi in presentia è tanto grande che non vi posso 'sprimere con parole, così m'aiuti Dio. Et né debolezza, nella qual mi truova anchor un puocho, né cosa altra mi harebbe impedito che non fusse venuto a voi, se non fusse stata l'Inquisitione, della quale io ho più paura che non del diavolo istesso, perché la Signoria Vostra debba sapere come l'inquisitor in Siena non è stato contento di haverci cacciato di là, ma scritto agli inquisitori in Bologna, Ferrara e Padoa che di me et alcuni altri delli nostri che son stati in Siena cercassino. Quel che è fatto in Bologna e Ferrara non so, ma in Padoa et qui in Venetia hanno fatto al debito loro e demandato di me diligentemente, ma non hanno potuto cavar la lor voglia, né cavaranno, com'ho la speranza in Dio, perché la Republica et il duca 'stesso di Venetia hanno promesso alla nation nostra che non vogliano concedere che a lei sia fatta qualche molestia dell'inquisitione, purché non disputino et insegnino gl'altri. Il che non farò io, né ho fatto mai, sì come la Signoria Vostra mi può far fede che con lei et tutti i suoi mai ho parlato parola veruna della religione. Ma per tornar al proposito, havendo io da passar per Bologna, et essendo là et in Fiorenze cognosciuto assai, ho paura se venissi a voi che non capitassi in qualche traditore, e così gran pericolo di vita. Però la Signoria Vostra m'harà per 'scusato, se non faccia il debito mio, et io quel che a bocca di necessità far non posso supplirò per lettere et hora pigliarò con questa mia, come voglio che sia fatto, licenza

dalla Signoria Vostra, priegandola amorevolmente, se per sorte havesse fatto o detto cosa alcuna che far non doveva, come facilmente può esser da me fatto non sapendo in tutto l'usanza [9*v*] di questi paesi, che mi lo perdoni e mantenga nella sua buona gratia et nel numero di quelli che a lei et a tutti suoi vogliono bene di cuore, sì come io la terrò pel mio amico, da padre carissimo, e mentre che vivo non lasciarò d'esservelo et amarla. Che nostro signor Dio con tutti suoi conservi luongissimamente felice.

Di Venetia, alli 21 d'ottobre 1570. In gran fretta, tutto vostro Ioachino Basseviz alemanno

Al molto magnifico messer Piero Vettori, mio osservandissimo. In Fiorenza.

III
GIOACCHINO BASSEVIZIO A PIERO VETTORI (VENEZIA, 27 NOVEMBRE 1570)[159]

[10*r*] Molto magnifico e mio osservandissimo Vettori. La vostra alli 4 di questo mese ho havuto, e non era necessario che me ne ringratiaste tanto per quel picchiolo presente che vi mandai, in segno di mia gratitudine per i benefittii da voi recevuti. Pure, perché havete voluto così, accetto l'humanità vostra e vi ringratio di cuore che vi lo sia stato grato, e ve ne ringratiarei a luongo, massimamente pel beneficio segnalato adesso di nuovo da voi ricevuto, se non già fosse certissimo che la bontà vostra habbia per dispiacer grande raccontargli i suoi benefitii verso d'altri usati. Però lasciarò da canto, e predicaroli più tosto presso d'altri che di voi, sì come anchor ho fatto all'apportatore della presente, Henrigo Ramelio Pomerano, il quale di questo mio predicamento, havendo preso testimonio certissimo dell'affettion vostra sengolare verso tutta la nation nostra, è stato acceso di così gran desiderio d'abboccarsi con voi e pigliar la notitia vostra, che m'ha chiesto che l'accompagnassi con una mia lettera, per esser in principio tanto più volentieri [10*v*] visto da voi. Ma non mi stenderò truoppo nel commendarvilo, perché nei raggionamenti cognoscerete molto bene quanto vaglia: solamente dico che è persona nata veramente nobile, dedicata alle lettere buone et amigo mio sengolare molti anni sono, il che quando legerete non dubitate punto, che gl'accarezzarete e lo giudicarete degno del colloquio e notitia

[159] BLL, *Additional Manuscripts* 10264, cc. 10*r*-11*v*.

vostra. Di che, e delli sudetti vostri verso di me usati beneficii, vi terrò perpetuo obligo, e dove potrò ve ne render il controcambio non mancharò al debito mio. La ricevuta ho mandato [a] messer Iacomo hoggi dodeci giorni sono, né dubito che gli sia venuta nelle mani. Alle vostre lettere, le quali ho havuto tutte, darò buon ricapito e vi riscriverò non solamente quando sarò arrivato a casa, ma nel viaggio dove potrò havere la commodità. Et non occorrendo altro, vi bassio le mani e mi vi raccomando di cuore, priegando nostro signor Dio che con tutti vostri vi conservi luongamente felice.

Di Vinetia, alli 27 di novembre 1570. Tutto vostro Ioachimo Bassevitio alemanno

[11*v*] Al molto magnifico messer Piero Vettori, mio signor osservandissimo. In Fiorenza.

Lettere dall'Uruguay: la memoria e il legame con il valdismo in Italia (1877-1928)*

1. L'emigrazione valdese in Sud America

1.1 La scelta migratoria

Nel 1848, la concessione dei diritti civili donò ai valdesi una possibilità di movimento prima impensabile, che diede avvio innanzitutto a un vasto movimento di evangelizzazione: il decennio che va dalla seconda guerra d'indipendenza alla presa di Roma vide l'espandersi del valdismo in Lombardia, Toscana, Sicilia e Veneto. Viste le dimensioni del fenomeno, venne creato un apposito Comitato di evangelizzazione, che disponeva di piena libertà per quanto riguardava l'invio di pastori e maestri. Al di fuori del contesto italiano l'evangelizzazione valdese si tradusse nell'attività missionaria. Inizialmente i valdesi vi contribuirono inviando denaro a favore dell'opera della Società delle Missioni Evangeliche di Parigi, ma a partire dal 1881 alcuni decisero di parteciparvi attivamente. In quell'anno infatti intervenne al Sinodo il missionario francese François Coillard, il quale, in veste di rappresentante della chiesa dei Bassuto (Sud Africa), fece un appello affinché i valdesi si recassero con lui in missione. Il pastore di Nizza Weitzecker rimase convinto della proposta e seguì Coillard in Africa, diventando ministro della chiesa evangelica del Lesotho. In seguito diversi giovani decisero di dedicarsi all'attività missionaria, che si diresse anche verso lo Zambesi, l'Eritrea, il Madagascar, la Cina e l'Oceania. Tuttavia essi venivano mandati spesso allo sbaraglio dall'entusiasmo di Coillard per il progetto missionario. In effetti presto la Società di Parigi, di fronte ai numerosi decessi, in particolar modo di bambini figli di missionari, prese severe misure igienico-sanitarie e di organizzazione del lavoro[1].

---

[*] Il testo è tratto dalla tesi di laurea triennale in Comunicazione Interculturale, facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Torino, dal titolo *Allende el océano, en un país lejano. La colonia valdese dell'Uruguay*, a.a. 2005-2006, relatore prof. Luciano Allegra.

[1] A. Ribet, *Cento anni di vita Valdese religiosa ed ecclesiastica*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi» [BSSV], 89, 1948, p. 19.

Nello stesso periodo, accanto all'attività di tipo missionario, prese forma quel progetto migratorio che sfociò successivamente nella partenza di molti valdesi decisi a stabilirsi in un paese straniero che potesse dar loro migliori possibilità di vita.

In generale, a partire dalla metà del XIX secolo fino al XX secolo inoltrato, in misura maggiore o minore i paesi americani, soprattutto quelli affacciati sull'Atlantico, furono meta di un imponente «alluvione immigratoria»[2] proveniente dal vecchio continente europeo, dove il forte aumento di popolazione innescò pericolose tensioni sociali. Anche nelle Valli valdesi si verificò un aumento demografico che, per un certo lasso di tempo, fu contenuto da un fenomeno migratorio poco organizzato, individuale e stagionale, diretto per lo più nella vicina Francia meridionale. Tuttavia, pochi anni dopo, la grave crisi agricola, che colpì in misura maggiore o minore i paesi europei, pose un freno a questo fragile meccanismo di bilanciamento determinando un fenomeno di sovrappopolazione che si riverberò sul reddito, i consumi alimentari e perfino la situazione sanitaria delle Valli.

Il mondo valdese, per far fronte alla miseria crescente, decise di prendere in considerazione la prospettiva dell'emigrazione su ampio raggio. In effetti, come affermava il pastore Teófilo Pons, «una emigración estacional, individual y desorganizada [...] no podía de ningún modo compensar el aumento de la población»[3]. I primi nuclei di immigrati si formarono a Ginevra, a Parigi e in Costa Azzurra, ma la migrazione verso il continente americano fu la più considerevole[4]. Dapprima la maggior parte dei pastori si dichiarò contraria a questa soluzione, poiché si temeva che gli immigrati perdessero gradualmente la propria identità culturale e, soprattutto, la propria fede religiosa, entrando in contatto con altre realtà. In seguito però la situazione economica si fece talmente grave che l'emigrazione transoceanica parve lo sbocco più a portata di mano.

---

[2] R. Geymonat, *El templo y la escuela: los valdenses en el Uruguay*, Montevideo, Cal y Canto OBSUR, 1994, p. 20.

[3] Geymonat, *El templo y la escuela*, cit., p. 50.

[4] Le fonti per lo studio dell'emigrazione valdese in Sud America risultano essere abbastanza ridotte e, se si esclude il più recente testo di Roger Geymonat citato alla nota 3, pressoché datate. Oltre al detto testo, si può fare riferimento a N. Tourn, *I valdesi in America*, Torino, Unione Tipografico Editrice, 1906, ed E. Tron, E. H. Ganz, *Historia de las colonias valdenses sudamericanas en su primer centenario (1858-1958)*, Colonia Valdense, Libreria Pastor Miguel Morel, 1958. Due articoli riguardanti l'argomento sono presenti rispettivamente nel «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise» [BSHV], 25, 1908, e nel *Bollettino del Centenario dell'Emancipazione, 1848-1948* (BSSV, 89, 1948). Infine alcuni cenni alle colonie valdesi sudamericane si ritrovano in G. Watts, *The Waldenses in the new world*, Durham (North Carolina), Duke University Press, 1941.

La scelta della Repubblica Orientale dell'Uruguay come destinazione fu del tutto casuale, conseguenza per lo più di un fatto accidentale: un abitante di Villar Pellice, Giovanni Pietro Planchon, imbarcatosi a Marsiglia in cerca di fortuna, nel 1852 giunse a Montevideo e vi si stabilì. Qualche anno dopo decise di scrivere al fratello per persuaderlo a raggiungerlo, innescando così una serie di catene migratorie dalle Valli. Le impressioni dei primi coloni, che si possono cogliere nelle lettere inviate in Italia nel 1857, suonano di fatto molto positive[5]:

> Nous ne changerions pas notre fortune avec le meilleur particulier du Villar.
> Quand même vous mourriez, votre famille ne serait pas à plaindre comme elle le serait en Piémont. En arrivant nous avons glané dans un mois du blé pour toute l'année.
> Pays très salubre. On ne connaît aucune maladie que celle de la mort.

L'Uruguay, da poco divenuto indipendente con la stesura di una prima Costituzione e la nomina di un presidente (1830), stava attraversando in quegli anni seguenti un difficile processo di consolidamento nazionale. Il paese era caratterizzato da una debole identità nazionale e da una forte instabilità sotto il profilo politico e sociale, ma d'altra parte offriva una grande abbondanza di terre fertili a chi decideva di stabilirvisi.

I primi valdesi giunti in terra uruguayana partirono da Genova, dove erano stati accolti da Giovanni Daniele Charbonnier, il quale, in una lettera inviata alle Valli, scrisse a proposito di un gruppo migrante:

[...] Nous descendîmes dans la barquette qui nous accompagnait, et nous éloignant, de chaleureux adieux se répétèrent; puis la voix ne parvenant plus des uns aux autres, on eut recours aux chapeaux. Peu à peu nous nous perdîmes de vue dans les crépuscules du soir. Le temps était magnifique et annonçait un heureux voyage. Le Bon Dieu soit leur guide et leur garde![6]

Essi portarono con sé lettere di raccomandazione da parte del moderatore dell'epoca, Bartolomeo Malan, da consegnare al cappellano evangelico dell'ambasciata britannica di Montevideo, il reverendo Snow Pendleton. Si trattava di un primo tentativo di dare un'organizzazione, seppur non ancora ufficiale, al movimento migratorio valdese: in effetti i viaggi e le mete d'arrivo

[5] T. GAY, *Les Origines de la Colonie Vaudoise de l'Uruguay. Notes historiques, écrites il y a 50 ans, par Jean François Gay, pasteur à Villar Pellice*, in BSHV, 25, 1908, p. 5.
[6] Ivi, pp. 7-8.

vennero diretti in un primo momento dai contatti fra i pastori d'Italia e quelli dell'America del sud, ma in seguito con gli agenti e i rappresentanti di banche e associazioni finanziarie private o pubbliche. I pastori e le istituzioni valdesi tentarono di mantenere viva l'identità culturale e religiosa degli emigrati, ad esempio attraverso la stesura e l'approvazione di un regolamento con cui questi ultimi si impegnavano a restare fedeli alla religione degli avi, a provvedere all'istruzione dei giovani, allo svolgimento del culto e al mantenimento della disciplina.

I valdesi che giunsero in Uruguay si stabilirono in nuclei distanti dieci o quindici km fra loro, attorno alla città di Florida, dove però all'inizio nacquero contrasti con alcuni abitanti del luogo. Il gesuita Majestas, intimorito dall'arrivo di un così gran numero di famiglie protestanti, diede infatti inizio a una intensa propaganda contro i valdesi, tanto che la polizia finì col proibirne i culti:

> [...] Baridon arrive chez moi les larmes aux yeux pour me dire que la police leur avait interdit leurs réunions, comme contraire à la Constitution qui (reconnaissant la liberté de culte) veut qu'une réunion religieuse soit présidée par un Ministre de la religion[7].

A questo punto il reverendo Pendleton si appellò al ministro degli interni Antonio de las Carreras: questi inviò una lettera al capo della polizia di Florida, nella quale gli intimò di collaborare al fine di instaurare rapporti pacifici con i valdesi, stabilendo che costoro potessero svolgere liberamente le proprie riunioni. Nel documento si sottolineava inoltre «la importancia de esa tolerancia, del derecho que asiste y de las conveniencias politicas y económicas de darle toda clase de garantías [...]»[8] La pressione britannica, attraverso il reverendo Pendleton, giocò un ruolo importante in questa decisione, anche se il pensiero espresso nella lettera era condiviso dalla classe dirigente uruguayana, influenzata dalle idee liberali europee. La Costituzione del 1830 aveva in realtà riconosciuto la chiesa cattolica come chiesa ufficiale di stato, ma questa posizione di privilegio era stata di fatto obliterata da una coesistenza con le altre confessioni. Ciò nonostante permanevano alcune ostilità che convinsero Pendleton a cercare una nuova terra dove i valdesi potessero trasferirsi. In quegli anni l'Uruguay era meta di una tale ondata migratoria che si assistette a un vero e proprio boom demografico. L'immigrazione rappresentava infatti approssimativamente il 50% della crescita globale della popolazione e gli intenti della classe dirigente di in-

[7] Discorso pronunciato da Pendleton al tempio di Torre Pellice, domenica 15 maggio 1859, e riportato in GAY, *Les Origines*, cit., p. 11.

[8] TRON, GANZ, *Historia de las colonias*, cit., pp. 31-32.

canalare questo flusso migratorio si concretizzarono nella moltiplicazione di progetti di colonizzazione agricola gestiti da società con finalità quasi sempre speculative. Proprio una di queste società offrì ai valdesi la possibilità di stabilirsi nella regione del Rosario Oriental, sulla sponda sinistra del fiume Rosario, a condizioni favorevoli. Si trattò della prima vera colonia valdese in America del sud, dapprima chiamata Colonia del Rosario nelle Valli e «Colonia Piamontesa» dagli uruguayani, poi riconosciuta con il nome di «Colonia Valdense», con capoluogo nella cittadina di La Paz.

Risolto il problema di natura organizzativa, si dovette affrontare la questione relativa alla mancanza di un pastore che dirigesse i culti e mantenesse viva l'identità religiosa. Lo stesso Pendleton, recatosi al Sinodo il 19 maggio 1859, fece un discorso in cui si appellava ai valdesi delle Valli affinché fosse organizzata la partenza di un pastore per l'America del sud. A questa richiesta rispose il pastore Michele Morel, che partì da Genova alla volta di Colonia Valdense il 26 gennaio 1860.

1.2 L'organizzazione della colonia.

Al suo arrivo, Morel trovò una colonia già ben avviata: era composta da una trentina di famiglie, tutte in condizioni di relativo benessere materiale e in attesa di nuovi venuti, che avevano deciso di partire più tardi dalla Florida o che giungevano direttamente dall'Italia. Il pastore costituì innanzitutto la chiesa e nominò un concistoro formato da due anziani e un diacono. Inoltre, nel mese di settembre, la colonia diventò un comune riconosciuto dal governo, con un sindaco e un consiglio di cinque membri. L'anno seguente fu fondata una scuola e, nello stesso periodo, nelle terre a nord della colonia iniziarono a stabilirsi alcuni immigrati svizzeri che, col tempo, instaurarono stretti legami con i valdesi del Rosario.

Per mantenere saldi i principi evangelici e disciplinare la vita dei coloni, Morel si incaricò di stilare un regolamento molto rigido: all'epoca, il pastore non poteva contare sull'aiuto diretto delle autorità ecclesiastiche italiane, e nell'America del sud non esistevano ancora istituzioni valdesi su cui appoggiarsi:

> Era necessario abituare i coloni ad una vita disciplinata, onesta e morale; era necessario guidarli in ogni senso, sopprimere gli abusi, mantenere saldi i principi evangelici di fronte al pubblico che osservava costantemente[9].

Tuttavia, l'eccessiva rigidità del regolamento portò alla formazione di un partito di opposizione a Morel. In particolare, si venne a creare una certa tensione che culminò nel momento in cui si dovette scegliere il luogo dove sarebbe sorto il primo tempio della colonia. Si trattava, come ovvio, di un problema alquanto importante, soprattutto per una comunità come quella valdese, che fondava la propria coesione su solide basi religiose. Gli oppositori al pastore volevano che il tempio fosse costruito in una località centrale della colonia, ma Morel diede avvio all'opera nella cittadina di La Paz, sostenendo che il governo non ne avrebbe permesso l'attuazione altrove. La questione s'inasprì quando Pendleton ottenne la licenza di edificare un altro edificio di culto nel centro della colonia, smentendo clamorosamente il pastore e decidendo inoltre di ritirare le sovvenzioni a lui destinate. Difficoltà di questo tipo seguivano con una certa regolarità la scelta traumatica di trapiantare un gruppo in una nuova realtà, pretendendo di esportare schemi sociali e organizzativi in un contesto diametralmente differente da quello di partenza[10]. Il Sinodo riunitosi nel 1869 risolse d'inviare al Rosario Oriental il moderatore dell'epoca Pietro Lantaret, al fine di spianare le difficoltà e riportare la pace. Con il suo aiuto si stabilì che sarebbero stati edificati entrambi i templi, ma accanto a quello centrale sarebbero sorti un edificio adibito alla scuola domenicale e due case per il pastore e il maestro.

Dal punto di vista materiale, la colonia attraversò una fase d'avvio molto solida, caratterizzata dall'ampliarsi dei campi di granturco, di boschi da cui ricavare legname, di frutteti, e con la costruzione, accanto ai *ranchos*[11], delle prime case in muratura. Anche dal punto di vista demografico si segnalò una crescita notevole, sia per il susseguirsi dell'immigrazione, sia per il tasso di natalità che tendeva a sopravanzare sempre di più quello di mortalità. Le autorità uruguayane seguivano con interesse l'accrescimento della colonia del Rosario, così come quello delle altre colonie agricole del paese, convinte del fatto che la loro creazione potesse rivelarsi una soluzione allo spopolamento rurale e contribuisse a frenare le rivolte politiche che spesso scoppiavano nelle campagne. Una spia di tale attenzione è il costante riferimento alla colonizzazione valdese come «modello» per la trasformazione delle strutture rurali uruguayane.

---

9 E. TRON, *I valdesi nella Regione Rio Platense*, in BSSV, 89, 1948, p. 52.

10 GEYMONAT, *El templo y la escuela*, cit., p. 50.

11 Abitazioni tipiche dell'America del sud, costruite con pareti in terra e tetti in paglia.

Dal punto di vista religioso, invece, la colonia risultò ben presto nuovamente "scoperta", poiché il pastore sopraggiunto nel 1870 per sostituire Morel, Giovanni Pietro Michelin-Salomon, capì quasi subito che non avrebbe potuto con le sue sole forze far fronte alla situazione che si era creata e comporre i dissidi interni. Il suo breve pastorato durò infatti sino al 1875, quando egli lasciò l'Uruguay per trasferirsi negli Stati Uniti D'America.

1.3 Dall'Uruguay agli Stati Uniti d'America.

Michelin-Salomon e altre cinque famiglie valdesi partirono alla volta del Missouri sud-orientale, dove fondarono la più antica colonia statunitense: Monett. Essa si estese rapidamente grazie ai flussi migratori provenienti dalle Valli: nel 1879 si contavano già dodici famiglie, nove delle quali erano appunto valdesi. Da Monett partirono due gruppi che, insieme ad alcuni nuclei familiari emigrati dalle Valli, fondarono due piccole colonie in Texas e nell'Utah, ma la colonia agricola principale degli Stati Uniti, chiamata *Valdese*, sorse nel 1893 nella Carolina del nord, dove sin da subito vennero fondate numerose fattorie e si progettò la costruzione di un tempio e di una scuola.

Una prima differenza tra queste colonie e quelle uruguayane era relativa alla composizione del reddito. Mentre in Uruguay non si ricercavano, né si sfruttavano mezzi di sussistenza al di fuori dell'attività agricola, a Valdese furono aperte botteghe di coloni che erano diventati negozianti e, anzi, ben presto sorse una prima industria che produceva calze in cotone:

> Valdese avrebbe bisogno di altre industrie e si pensa a procurargliele. Perché la terra non è troppo generosa. Anzi qualcuno mi sussurra che «la terra non avrebbe pagato la terra»[12].

Ma non solo: la maggior parte dei coloni dell'America del sud preferì stabilirsi fuori dalle grandi città proprio per potersi dedicare integralmente all'agricoltura. Non possiamo spiegare queste differenze facendo unicamente riferimento alle scelte personali dei singoli: indubbiamente su di esse ebbe grande influenza la specificità di condizioni politiche ed economiche del paese ospite. L'instabilità politica che attanagliava l'Uruguay nel momento dell'accoglienza degli immigrati (valdesi e non solo) incise in misura rilevante

---

[12] Mayor des Plaches, in «Nuova Antologia», 16 febbraio 1906, riportato in TOURN, *I valdesi in America*, cit., p. 119.

sullo sviluppo economico del paese; al contrario, alla fine dell'Ottocento, gli Stati Uniti erano ormai da circa un secolo una repubblica presidenziale che si stava avviando verso un rapidissimo sviluppo – in effetti, nel 1860 il valore della produzione globale annua dell'industria superava già il valore di quella agricola e si andavano moltiplicando le società per azioni.

Un secondo elemento che differenziava le due colonie riguarda, per così dire, la condizione sociale e culturale in cui si trovarono a vivere gli immigrati valdesi: in Uruguay la preponderante religione cattolica, seppur non particolarmente influente dal punto di vista politico, era stata dichiarata religione di stato; al contrario gli Stati Uniti erano un paese di tradizione protestante. Questa differenza non si riverberava tanto sulla maggiore o minore libertà di professare una certa fede, quanto sull'isolamento rispetto all'ambiente culturale circostante: i coloni dell'Uruguay si trovarono a costituire un'isola valdese in un mare cattolico e, nonostante la presenza di altre minoranze protestanti, rimasero pressoché separati dal resto del paese, soprattutto sotto l'aspetto socio-culturale; tale isolamento determinò, tra l'altro, il mantenimento di stretti legami con le istituzioni valdesi in madrepatria. Invece i coloni del Nord America, trovandosi in mezzo a gente che professava la stessa religione protestante, ne subirono l'influenza e gradualmente vennero assimilati alla popolazione indigena, adottandone la lingua e i costumi. Conseguentemente la maggior parte dei coloni statunitensi mantenne solo relazioni informali e strettamente familiari con le Valli in Italia.

2. *Daniele Armand-Ugon: il carteggio del pastore e la colonia valdese fra Otto e Novecento.*

2.1 L'arrivo del pastore e l'espansione della colonia.

Dopo la partenza di Michelin-Salomon, la congregazione valdese uruguayana richiese l'intervento di un pastore che si occupasse del suo stato morale e sociale. Nel 1877 essa inviò alla Tavola un appello, esprimendo la propria sofferenza per la situazione in cui si trovava. All'appello finalmente rispose un giovane pastore delle Valli: Daniele Armand-Ugon.

Nato il 18 settembre 1851 a Torre Pellice, Armand-Ugon si formò come pastore alla Facoltà di Teologia Valdese a Firenze e venne ordinato pastore nel 1877, poco prima di recarsi in Uruguay assieme alla moglie, Alice Rivoir.

> La più grande difficoltà consisteva nelle divisioni della colonia e nell'odio reciproco. Non abbiamo fatto molti progressi ma fortunatamente ora non sono più preso a giudicare né dagli uni né dagli altri perché sanno che li condanno tutti quanti e che dichiaro loro che se hanno amore per l'Evangelo dovrebbero fare sacrifizio del loro odio[13].

Così scriveva il pastore a proposito della colonia subito dopo il suo arrivo. La situazione migliorò in fretta, anche se le divisioni interne non furono mai totalmente cancellate. Al fine di trasformare la Chiesa nel centro della vita, non solo religiosa ma anche sociale, dei coloni, in modo che la comunità civile e quella religiosa si fondessero in un'unica cosa, Armand-Ugon sollecitò la coesione etnica che i coloni si portavano dietro dalle Valli, ritardando in questo senso l'effettiva integrazione nel paese. La Chiesa era allora il centro indiscusso della comunità, e dalla sua esistenza dipendeva l'esistenza stessa della popolazione valdese come tale:

> En sus instituciones, su sistema de organización y su modo de desarrollar sus actividades, la Iglesia Valdense es el legado de la tradición. El valdense lo acepta en bloque, tal como es, [...] porque ahí está el seguro visible de su identidad valdense[14].

In effetti il pastore fu solamente l'interprete di un sentimento pre-esistente, che trovava espressione nell'organizzazione ecclesiastica: la «chiesa d'immigrazione», o «chiesa etnica»[15], un organismo che doveva aiutare l'immigrante a superare l'incontro-scontro traumatico con la nuova realtà, permettendogli di mantenere vivi i caratteri culturali originari e, dunque, provocando un'integrazione alquanto lenta; in sostanza, agendo come «un centro que preserva al inmigrante de un medio hostil o por lo menos, no accesible»[16]. Armand-Ugon si fece quindi portavoce della comunità valdese sudamericana, e in qualche modo intermediario fra essa e le istituzioni ecclesiastiche in Italia[17].

---

[13] Lettera datata 31 maggio 1878, inviata al presidente del Comitato di evangelizzazione Matteo Prochet, in Archivio Tavola Valdese [ATV], serie 9, cart. 133.

[14] Ch. LALIVE D'EPINAY, *Tradicion y cambio en una comunidad rural*, La Pampa, S. E., 1971, riportato in GEYMONAT, *El templo y la escuela*, cit., p. 159.

[15] Ivi, p. 178.

[16] W. L. WILLALPANDO, *Las iglesias del transplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios Cristianos, 1970, p. 17, riportato in GEYMONAT, *El templo y la escuela*, cit., p. 97.

[17] Il carteggio del pastore comprende, in trentasei fascicoli suddivisi per anni, novantadue lettere e cinque telegrammi inviati fra il 1877 e il 1928.

Dal punto di vista materiale, la colonia attraversava all'epoca una fase di graduale crescita economica, soprattutto per la propensione ad affrontare collettivamente determinati lavori e per l'adozione di una mentalità aperta ai cambiamenti e all'introduzione di nuove tecniche di produzione. Anche la costruzione di edifici di pubblica utilità ricevette un forte impulso dopo l'arrivo del nuovo pastore: il tempio di La Paz, la cui edificazione era stata sospesa, venne finalmente inaugurato il 24 settembre 1893 e anche il tempio centrale, iniziato solamente nel 1892, venne finalmente concluso nel mese di novembre 1898:

> La dédicace est fixée au 1° novembre prochain à 10 h. du matin. A 2 h. après-midi aura lieu un service pour que les pasteurs invités puissent se faire entendre et le lendemain, 2 novembre, à 10 h. du matin, un service en français de communion auquel inviterons les vaudois de l'Amérique du Sud. Le service sera présidé, du moins j'espère, par un de nos pasteurs d'Italie[18].

Dal punto di vista demografico la colonia cresceva rapidamente. La prima area d'insediamento, compresa tra il fiume Rosario e il suo affluente Sarandí, occupava un'estensione di circa 3800 ettari. Dopo il 1869 fu occupata anche la zona compresa fra il Sarandí e il Sauce. Infine la popolazione si estese fra il Sauce e il Cufré agli inizi del Novecento, occupando le ultime terre libere nei dintorni della colonia originaria. A questo punto la pressione demografica, causata sempre meno dal movimento migratorio e sempre più dall'aumento del tasso di natalità – come confermano anche le parole di N. Tourn: «[...] sono assai frequenti le famiglie di otto, dieci e dodici figli. [...] La proporzione delle nascite ai decessi non è mai inferiore a 4 per 1, e vi sono degli anni in cui giunge a 7, 8 e più per 1»[19] – determinò un fenomeno di immigrazione interna, che ebbe luogo soprattutto a partire dal 1876, dapprima verso le zone di confine dei siti già occupati e successivamente verso aree sempre più distanti. Le autorità ecclesiastiche, sempre preoccupate per gli effetti negativi che il fenomeno avrebbe potuto determinare dal punto di vista religioso, cercarono di dirigerlo: l'originalità del processo colonizzatore valdese nel Rio de la Plata consiste proprio nel fatto che questa espansione non culminò, come in altri casi, nella perdita degli elementi culturali identitari. In una lettera inviata il 30 aprile 1883 al generale Máximo Santos, Armand-Ugon e altri coloni scrissero:

---

[18] Lettera datata 20 luglio 1898, inviata da Armand-Ugon a M. Prochet, in ATV, serie 9, cart. 133.

[19] TOURN, *I valdesi in America*, cit., p. 34.

«La cuestión de más importancia [...] consiste en la falta de terrenos disponibles y propios para labranza [...]. Sobra este particular, es opinión general que [...] es necesaria la fundación de una o más colonias agrícolas que reciban las familias que, por no encontrar colocación posible, han emigrado o están para emigrar [...]»[20].

La seconda colonia valdese che si venne a formare in Uruguay fu 'Cosmopolita', dove si stabilì un gran numero di famiglie, tanto che all'arrivo di Armand-Ugon fu necessario trasformala in un quartiere di Colonia Valdense e occuparsi regolarmente del gruppo che la formava:

[...] Colonia Cosmopolita se trouve au Sud-Est de Colonia Valdense à 3 lieues. Il y a une trentaine et plus de familles vaudoises autant d'allemandes et quelques unes suisses. Maintenant nous y allons une fois par mois Ms Gaydou et moi. Dans cette colonie tout est à faire; il y a seulement un commencement d'école qui sera peut-être activée pendant l'année[21].

Attorno a Cosmopolita si formarono altri nuclei di famiglie valdesi che provenivano dalla colonia madre: «Les groupes qui se rattachent à Cosmopolita Artilleros sont: Tarariras, Riachuelo, San Pedro. [...] Ces groupes peuvent donner un total de 140 familles»[22].

Con l'aumento della popolazione e l'estendersi delle colonie, si pensò di renderli indipendenti. Finalmente, il 25 giugno 1905 ebbe luogo un'assemblea generale in cui si decise di distaccare i gruppi valdesi di più recente formazione da Cosmopolita: «[...] j'ai la satisfaction de vous communiquer la naissance ou constitution d'une nouvelle église et paroisse de notre Eglise [...]. Il s'agit de la nouvelle congrégation de Tarariras-Riachuelo»[23].

Tutti questi nuclei si ampliarono gradualmente, nella misura in cui i terreni occupati e quelli adiacenti cominciarono a essere frazionati e venduti per l'agricoltura. A partire dal 1890 si stanziò un ulteriore gruppo valdese a nord del dipartimento di Colonia:[24] Ombues de Lavalle. Parallelamente altre famiglie

[20] GEYMONAT, *El templo y la escuela*, cit., pp. 256-257.

[21] Lettera datata 5 luglio 1880, inviata da Armand-Ugon a M. Prochet, in ATV, serie 9, cart. 133.

[22] Lettera datata 22 maggio 1905, inviata da Armand-Ugon a M. Prochet, in ATV, serie 9, cart. 133.

[23] Lettera datata 27 giugno 1905, inviata da Armand-Ugon a M. Prochet, in ATV, serie 9, cart. 133.

[24] L'Uruguay è attualmente suddiviso in diciannove dipartimenti.

valdesi si stabilirono nel dipartimento di Soriano: Cañada de Nieto e Dolores, che insieme formarono la chiesa di San Salvador:

> S'il plaît à Dieu, je partirai vendredi de cette semaine pour la visite à San Salvador. Sept heures de train, un peu plus de trois heures de diligence par un chemin pénitable et dangereux une heure et demi de voiture me conduiront à la première maison vaudoise de la congrégation[25].

In effetti il problema principale provocato dalla dispersione dei valdesi sul territorio riguardava la fruibilità dei servizi ecclesiastici da parte dei vari gruppi: inizialmente Armand-Ugon non poté che visitarli di tanto in tanto, da solo o accompagnato da qualche colono laico.

Contemporaneamente all'espansione in Uruguay, i valdesi si stabilirono anche in varie zone della vicina Repubblica Argentina. In questo caso però si possono individuare due caratteristiche differenti rispetto al modello uruguayano: innanzitutto, la maggior parte delle colonie fondate in questo periodo non comprendevano esclusivamente elementi valdesi; in secondo luogo, gli immigrati in Argentina si svincolarono da quel «sistema organizado y jerárquico»[26] che aveva permesso di guidare la colonizzazione. Tutto ciò, sommato al fallimento della fondazione di alcune colonie, provocò un processo di dispersione che ebbe un peso molto più rilevante rispetto all'Uruguay.

2.2 «Pecore senza pastore»: la mancanza di ministri di culto[27]*.*

Il controllo della migrazione valdese da parte dei pastori, preoccupati di evitarne la dispersione e la perdita dei caratteri culturali e identitari, in particolar modo religiosi, continuò una volta consolidatesi le colonie: per questo motivo risultava cruciale garantire la fornitura dei servizi religiosi ai gruppi assicurando loro la presenza di un pastore fisso o, per lo meno, un pastore itinerante che li visitasse periodicamente.

> [...] la necessità di mandare un evangelista diviene ogni giorno più urgente. Nella Colonia Cosmopolita [...] mi è impossibile attendervi per cagione della distanza e a cagione della quantità di lavoro esistente nella pri-

[25] Lettera datata 7 novembre 1921, inviata da Armand-Ugon al moderatore Bartolomeo Léger, in ATV, serie 9, cart. 133.

[26] GEYMONAT, *El templo y la escuela*, cit., p. 109.

[27] Lettera datata 10 marzo 1882, inviata da Armand-Ugon a M. Prochet, in ATV, serie 9, cart. 133.

mitiva colonia valdese. Tutto questo non è che una parte dell'opera che solo aspetta un operaio[28].

Il problema si fece appunto più urgente con l'aumento della popolazione e la dispersione delle famiglie: «[...] il numero delle famiglie giunte ultimamente e stabilite fuori dalla colonia s'aumentò dacché scrissi e c'è più urgenza ora che prima»[29].

Finalmente il pastore tanto atteso giunse nel mese di giugno del 1882: si trattava di Pietro Bounous, accompagnato dalla moglie Constance Pins.

Il signor Bounous giunse alla fine di giugno e assistette ai vari culti la domenica 2 luglio. Presiedette i culti di Colonia Valdense la domenica 9 luglio e fece conoscenza colla parrocchia accompagnandomi ai culti serali che hanno luogo nelle varie scuole[30].

Un anno dopo egli si stabilì a Cosmopolita, ma il suo campo d'azione comprendeva una zona molto più ampia, che arrivava fino a Colonia Iris in Argentina. Geymonat parla di lui come del «pastor itinerante»[31] per eccellenza, ma lo stesso Armand-Ugon viaggiava periodicamente per visitare le famiglie disseminate sul territorio, tanto che risultò sempre più difficile esercitare sui coloni quel «controllo» da parte delle istituzioni di cui si è detto: per questo sarebbe stata molto più vantaggiosa la presenza fissa di un ministro all'interno di ogni congregazione, cosa che peraltro non si verificò nella maggior parte dei casi, almeno nel periodo qui considerato.

Finalmente, all'inizio del Novecento, la Tavola inviò in America del sud una serie di pastori: i nomi di Benjamin A. Pons, Enrico Beaux e Paolo Davit figurano nella lettera inviata a Prochet il 22 maggio 1905, ma la loro collocazione risulta ancora confusa. B. A. Pons diventò pastore della congregazione di Tarariras e annessi:

Je pense que Ms B. A. Pons sera nommé à Tarariras, [...] si votation il y a, Ms B. A. Pons aura, sans doute, la presque unanimité, car les gents se

[28] Lettera datata 5 marzo 1880, inviata da Armand-Ugon a M. Prochet, in ATV, serie 9, cart. 133.

[29] Lettera datata 10 marzo 1882, cit.

[30] Lettera datata 16 agosto 1882, inviata da Armand-Ugon a M. Prochet, in ATV, serie 9, cart. 133.

[31] GEYMONAT, *El templo y la escuela*, cit., p. 119.

> sont entendus pour se mettre d'accord sur un nom avant de procéder à une élection[32].

Di Ombues de Lavalle invece si occupò dapprima il pastore Davit, e in seguito un nuovo pastore, Enrico Pascal.

Per quel che riguarda le colonie argentine, molte di esse ricevettero solo pastori itineranti. La congregazione che per prima ebbe un pastore fisso fu Iris, che si rese indipendente nel 1905 e qualche anno più tardi accolse il pastore Davide Forneron. Lo seguirono Ernesto Tron, che per il servizio militare dovette tornare in Italia nel 1918, e il pastore Levi Tron fra il 1920 e il 1926. Infine vi giunse Guido Rivoir, che preannunciò ad Armand-Ugon la sua venuta:

> J'avais reçu quelque jours avant une lettre de Guido Rivoir qui terminait sa lettre de famille en me disant textuellement: «Je crois que la chose la plus urgente pour nos Eglises de l'Amérique du Sud est que deux pasteurs vaudois partent pour l'Uruguay et un des deux visite les nombreux disséminés. Qui sait si je ne serai pas un des deux?»[33].

Con l'installazione di Rivoir, Armand-Ugon poté finalmente rendersi emerito, anche se continuò comunque a occuparsi di varie faccende che riguardavano la colonia madre, ove risiedeva.

2.3 L'organizzazione ecclesiastica delle colonie.

Durante i primi anni di consolidamento delle colonie valdesi uruguayane, la Chiesa valdese in quanto istituzione non esisteva: sotto il profilo ecclesiastico i primi coloni dipendevano in tutto e per tutto dalla Chiesa valdese in Italia. Con l'arrivo di Armand-Ugon, nel 1878 la Chiesa fu riorganizzata con il nome di Colonia Valdense e chiese di rendersi indipendente: il Sinodo dello stesso anno approvò la richiesta e la riconobbe come parrocchia autonoma. Fino a quel momento le relazioni fra essa e la Tavola si erano svolte in forma diretta; a partire dal 1848 invece furono gestite dal Comitato di Evangelizzazione. La formazione di nuove congregazioni in Uruguay e Argentina implicò un'ulteriore riorga-

[32] Lettera datata 1 novembre 1905, inviata da Armand-Ugon a M. Prochet, in ATV, serie 9, cart. 133.

[33] Lettera datata 31 marzo 1924, inviata da Armand-Ugon a B. Léger, in ATV, serie 9, cart. 133.

nizzazione della Chiesa: «[...] je pense qu'il faut aussi que vous vous préoccupiez de nous organiser en une espèce de conférence de district [...]»[34].

In effetti nel 1896 la Chiesa sudamericana diventò il distretto della regione rioplatense, e la prima conferenza distrettuale ufficiale ebbe luogo nel febbraio 1905:

> C'est avec un retard regrettable, [...] que je suis chargé de vous communiquer, aujourd'hui seulement, l'entrée en fonction de la Commission exécutive du district de l'Amérique du Sud, nommé par notre première conférence de district et composée de Ms Henri Pons comme vice-président, Ms Louis Jourdan secrétaire et du soussigné comme président[35].

Nonostante essa avesse acquisito maggiore autonomia rispetto ai primi tempi, si trovava ancora sottoposta all'autorità della Chiesa italiana. A titolo d'esempio, si veda un estratto della lettera del 27 giugno 1922 inviata al moderatore Bartolomeo Léger: «Avec la présente, je vous envoie une copie du rapport annuel de chacune des paroisses de notre district». Del resto, la Tavola invierà periodicamente dall'Italia vari rappresentanti ufficiali in visita nel Sud America, «[...] con el fin de fortalecer los vínculos que nos unen a la Iglesia Madre»[36].

La prima persona che Armand-Ugon ricevette fu Matteo Prochet, il quale, da Buenos Aires, si recò per qualche giorno nel mese di giugno 1894 a Colonia Valdense e dintorni, dove amministrò alcuni culti, visitò le scuole domenicali e il liceo e partecipò a varie riunioni e assemblee di chiesa. In seguito, fra il 1898 e il 1899, giunse nel distretto rioplatense il vice-moderatore Enrico Tron; l'occasione della visita fu il cinquantenario dell'emancipazione valdese e, contemporaneamente, l'inaugurazione del tempio di Colonia Valdense. Ancora, nel 1908, per i festeggiamenti del cinquantenario della colonia arrivò l'allora vice-moderatore Bartolomeo Léger.

Lo stato di cose cambierà parecchi anni dopo l'emeritazione del pastore Armand-Ugon, e d'altra parte questo primo tentativo riuscito di organizzazione indipendente implicò l'instaurarsi di relazioni più strette fra i valdesi uruguayani e il mondo politico del paese.

---

[34] Lettera datata 26 giugno 1894, inviata da Armand-Ugon a M. Prochet, in ATV, serie 9, cart. 133.

[35] Lettera datata 7 giugno 1905, inviata da Armand-Ugon a M. Prochet, in ATV, serie 9, cart. 133.

[36] TRON, GANZ, *Historia de las colonias*, cit., p. 254.

2.4 I rapporti fra la Chiesa e lo stato uruguayano.

Nonostante la ricerca e la difesa della propria indipendenza, la comunità valdese dovette, in alcuni momenti, confrontarsi con la politica del paese o fare appello ai suoi organismi amministrativi per determinate questioni. Innanzitutto i valdesi, pur cercando di mantenersi neutrali, vennero giocoforza coinvolti nelle guerre civili e nelle lotte per il potere. Verso la fine degli anni Settanta del XIX secolo l'Uruguay attraversò un periodo contrassegnato dal militarismo.

Con la fine della congiuntura militarista, nel 1890 salirono al potere i *colorados*, «riformatori» che avevano trovato larghe adesioni nei ceti urbani: durante questo periodo si scatenò una crisi economica che portò, fra le altre conseguenze, un calo netto del flusso immigratorio. Inoltre ebbero luogo scontri fra *colorados* e *blancos*, come erano definiti i «conservatori»: tali conflitti, sebbene toccassero solo marginalmente i valdesi, aggravarono il clima politico generale:

> [...] les blancs ne m'ont pas privé de ma liberté, non plus les rouges, mais les faits et gestes des uns et des autres ont déjà fait verser beaucoup de larmes et causé de grandes perdes dans notre Colonie, ils ont fait couler beaucoup de sang dans le pays et détruit la richesse publique, en particulier, et ils ont causé bien des soucis et imposé des devoirs tout à la fois pénibles, délicats et inattendus[37].

Nel 1903 salì al potere il colorado José Battle y Ordóñez, che pose le basi di uno stato assistenziale inaugurando una politica di welfare che durò fino alla crisi del 1929. Il fatto che la maggior parte dei valdesi condividesse appieno la visione del *battlismo*, dalle idee riguardanti la libertà di culto alla negazione della lotta di classe, determinò una svolta radicale nella partecipazione dei valdesi alla politica nazionale: a partire da questo periodo, infatti, essa «constituirá una exception dentro de los mecanismos de defensa de la identidad del grupo frente al medio y se transformará en un poderoso agente de integración»[38].

Il coinvolgimento della comunità valdese nella realtà politica uruguayana riguardò anche l'istituzione ecclesiale e specificamente l'organizzazione ecclesiastica che si era data la Chiesa valdese sudamericana (si veda §2.3). In effetti, una volta resasi parzialmente indipendente dalla chiesa madre, essa dovette farsi riconoscere come istituzione dallo stato uruguayano, come già era avvenuto in Italia: «[...] notre Conférence [...] se complique d'une autre question, celle

[37] Lettera datata 2 luglio 1897, inviata da Armand-Ugon a M. Prochet, in ATV, serie 9, cart. 133.

[38] GEYMONAT, *El templo y la escuela*, cit., p. 132.

d'obtenir des gouvernements de l'Uruguay et de l'Argentine que nos églises soient reconnues comme persona juridica»[39].

Questo riconoscimento era una condizione essenziale per acquisire il diritto di acquistare, vendere e amministrare i propri beni secondo i regolamenti stilati dalla Chiesa stessa.

2.5 «Unire cani e gatti»: i rapporti con le altre confessioni religiose[40].

Abbiamo visto come inizialmente i valdesi avessero trovato appoggio nella chiesa anglicana attraverso la figura del reverendo Pendleton, e opposizione nella figura del gesuita Majestas. Anche Armand-Ugon ricorda uno screzio avuto con un prete cattolico, don Roletti: «Il prete del Rosario pubblicò un volume di più di cinquecento pagine contro i protestanti. Fui obbligato a refutarlo e lo feci con alcune conferenze»[41].

Si trattò però di casi isolati. In effetti le relazioni con la popolazione di fede cattolica furono per lo più cordiali.

Per quel che riguarda invece i rapporti con le altre confessioni evangeliche del paese, ecco che cosa scriveva il pastore in una delle sue prime lettere:

> Fin dal mio arrivo nella Repubblica Orientale dell'Uruguay notai con rincrescimento che non v'erano relazioni tra le varie chiese evangeliche di questo stato. Dopo qualche tempo scrissi al pastore metodista di Montevideo e parlai col pastore tedesco manifestando loro la necessità di formare un comitato dell'alleanza evangelica e di stringere relazioni d'amicizia tra le varie chiese[42].

La comunità valdese, spesso carente di ministri di culto, risolse di appellarsi alla Chiesa metodista uruguayana per ricevere un aiuto; tuttavia questa soluzione non sembrò particolarmente azzeccata ad Armand-Ugon, tanto che egli arrivò addirittura a dichiarare:

---

[39] Lettera datata 11 marzo 1902, inviata da Armand-Ugon e Louis Jourdan a M. Prochet, in ATV, serie 9, cart. 133.

[40] Trad., in lettera datata 26 giugno 1894, cit.

[41] Lettera datata 3 settembre 1880, inviata da Armand-Ugon a M. Prochet, in ATV, serie 9, cart. 133.

[42] Lettera datata 27 gennaio 1880, inviata da Armand-Ugon a M. Prochet, in ATV, serie 9, cart. 133.

> Senza l'invasione metodista questa Chiesa sarebbe veramente prospera sotto ogni aspetto. Disgraziatamente questa invasione ha rimesso in discussione l'unione, la buona armonia e perfino le dottrine che professiamo[43].

Questa avversione nasceva dal solito timore per il rischio di disgregazione dell'omogeneità interna del gruppo e dell'identità tradizionale. Il *casus belli* sembrava riferirsi, in particolare, alla scomoda presenza nella colonia di un ministro metodista, che avrebbe riacceso gli antichi rancori provocando una nuova scissione all'interno della comunità. Armand-Ugon ne fornisce una spietata e un po' ironica descrizione:

> La sua regola di condotta si riassume nel modo seguente: Io, la Chiesa Metodista Episcopale, l'Evangelo in ultimo luogo. La sua controversia consiste nel dire che i preti sono dei ladri, degli ipocriti, dei negozianti, dei pagliacci. In quanto a discutere gli argomenti romani e dibatterli, non se ne parla nemmeno. Insomma, la botte ha il vino che ha[44].

D'altra parte, anche qui sembrerebbe trattarsi di un caso isolato. Infatti con la congregazione metodista ci furono anche momenti d'intesa e di lavoro comune, come nel caso della collaborazione fra il sovrintendente della Chiesa metodista, Thomas Wood, e lo stesso Armand-Ugon:

> Nous avions formé, Ms Wood et moi, le projet d'unir chien et chat, soit les Vaudois et les Méthodistes, pour l'œuvre d'évangélisation dans l'Amérique du sud [...][45].

Col tempo le relazioni si intensificarono, così come avvenne in Italia, e già a partire dal 1937 le confessioni evangeliche del paese diedero vita alla Confederacion de Iglesias Evangélicas del Rio de la Plata, a cui aderì anche la Chiesa valdese, con lo scopo di unificarsi e lavorare insieme per la causa dell'evangelizzazione.

---

[43] Lettera datata 2 dicembre 1880, inviata da Armand-Ugon a M. Prochet, in ATV, serie 9, cart. 133.
[44] Lettera datata 26 giugno 1894, cit.
[45] Lettera datata 26 giugno 1894, cit.

2.6 L'istruzione.

«L'istruzione della gioventù fu sempre curata con grandissima diligenza dal popolo valdese; né la colonia poteva trascurare questa condizione essenziale di progresso e di moralità»[46]. Perciò, quando i primi valdesi giunsero in Uruguay, nel dipartimento di Colonia, e vi trovarono solo cinque scuole, tre maschili e due femminili, si mobilitarono al fine di migliorare la situazione culturale. Già nel 1861 riuscirono a fondare una prima scuola a classi miste e negli anni che seguirono ne furono create altre sette. Tuttavia, all'arrivo del pastore Armand-Ugon lo stato dell'istruzione era ancora alquanto precario, soprattutto per le difficoltà economiche dei coloni che volevano far studiare i propri figli ma dovevano pagare una piccola retta, poiché la parrocchia non aveva fondi da stanziare in favore degli istituti scolastici. Il problema dell'istruzione stava comunque al vertice delle preoccupazioni della comunità, come ben testimoniano le parole del pastore contenute nella prima relazione sulla colonia inviata alla Tavola nel 1878:

> [...] centenares de niños tienen la necesidad de instruirse como el aire que respiran. [...] la instrucción es una cuéstion de vida o muerte para la colonia en general y para la Iglesia en particultar; [...][47].

A soli due anni dal suo arrivo, le scuole primarie ammontavano già a otto, tutte costruite sul modello delle scuole quartierali delle Valli.

Per quanto riguarda il livello di istruzione secondaria, l'opera più importante di Armand-Ugon fu la creazione di un liceo a Colonia Valdense. Inizialmente le lezioni si tenevano in forma privata e i corsi del pastore e del maestro erano incompleti e poco organizzati. Si trattava più che altro di una sorta di scuola preparatoria per giovani e adulti che aveva il fine di insegnare loro a dirigere una scuola primaria o una scuola domenicale. In seguito, grazie all'appoggio di Thomas Wood, si definì il progetto di una vera e propria scuola secondaria:

> Notre essai n'a pas trop mal tourné puisque dans peu d'années nous avons formé une dizaine de maître d'école et d'évangélistes qui tous [...] ont été utiles et dont quelques uns comptent parmi les ouvriers méthodistes.

---

[46] TOURN, *I valdesi in America*, cit., p. 23.
[47] GEYMONAT, *El templo y la escuela*, cit., p. 127.

> [...] En 1888 cet essai s'est transformé en école secondaire qui dure encore[48].

Il liceo effettivamente fu aperto in casa privata nel giugno del 1888, ma solo alla fine del 1889 Armand-Ugon ottenne che lo stato riconoscesse la validità degli studi fatti al suo interno. Il direttore nominale della scuola fu inizialmente Wood, ma il pastore Armand-Ugon ne era in realtà direttore effettivo e responsabile. La scuola fu sempre

> [...] sous la dépendance exclusive de l'Eglise Méthodiste ou de ses directeurs. Nous en avons bénéficié, mais sans assumer aucune responsabilité, morale ou pécuniaire, comme Eglise ou comme paroisse. Cet état de chose a été interrompu par l'intervention de la Table qui [...] a voulu y avoir son mot à dire. [...] Elle a pourtant fini par envoyer Ms. Pons[49].

In effetti, nel 1892, la Tavola decise di contribuire al mantenimento del liceo stanziando la stessa somma che versava la Chiesa metodista, e inviò il pastore Benjamin Pons come professore e direttore. Il 28 febbraio 1895 la scuola venne installata in un nuovo edificio, accanto al tempio:

> Les cours de l'année ont commencé dans les nouveaux locaux. [...] L'inauguration fut une véritable fête, [...] le père d'un de nos élève du Rosario amena à ses frais une bande de musique et nous fit un beau discours [...][50].

In seguito alla partenza di Wood, la Chiesa metodista cessò di interessarsi al liceo e tra il 1895 e il 1896 interruppe ogni suo contributo. A questo punto iniziarono a sorgere i primi problemi finanziari. Più volte si temette la chiusura dell'istituto, e nel 1902 Matteo Prochet propose di collocare il liceo sotto la dipendenza della Chiesa presbiteriana statunitense:

> J'ai également communiqué à la Commission votre lettre du 24.9.1902. Voici le procés verbal: El Señor Prochet contesta à la carta de fecha 11 de agosto pasado explicando que se tractaria de poner el Liceo bajo la dependencia del Board of Foreign Mission[51].

---

[48] Lettera datata 26 giugno 1894, cit.

[49] Lettera datata 26 giugno 1894, cit.

[50] Lettera datata 20 aprile 1895, inviata da Armand-Ugon a M. Prochet, in ATV, serie 9, cart. 133.

[51] Lettera datata 9 marzo 1903, inviata da Armand-Ugon a M. Prochet, in ATV, serie 9, cart. 133.

Tuttavia il progetto non andò in porto, e Armand-Ugon restò direttore della scuola. Le difficoltà finanziarie si inasprirono ulteriormente con l'inizio della guerra civile all'interno del paese, che provocò una riduzione delle sovvenzioni da parte del governo e vide la sconfitta dei blancos nel settembre del 1904:

> [...] peut-être le Gouvernement ne pourra pas payer ponctuellement la subvention si la guerre dure et détruit le pays en réduisant considérablement les éntrée[52].

Le difficoltà diventarono presto insormontabili. L'aumento del numero degli allievi richiedeva un numero maggiore di insegnanti, ma questi erano rari. La scarsità di professori, le nuove esigenze della scuola e i problemi finanziari obbligarono alfine la Chiesa a passare il liceo allo stato nel 1926:

> [...] Notre Lycée faisait figure d'une excroissance dans notre organisation ecclésiastique et ne suscitait guère de l'intérêt. Il fallait donc qu'il se transformé pour vivre, tout au moins dans l'intérêt de la localité[53].

A partire dal 1918, in seguito all'incontro di Armand-Ugon con Webster E. Browning, segretario di una confederazione di chiese e società costituitasi negli Stati Uniti per l'evangelizzazione dell'America del sud, si elaborò il progetto di un altro istituto, ma di portata molto più elevata: «Il s'agit entre autre de la fondation [...] d'une école de théologie à Montevideo, internationale et interdénominationale (quelle horreur du mot!)»[54].

In base a questi progetti, tempo dopo nacque la Facoltà di Teologia di Buenos Aires (oggi ISEDET), nella quale si formarono i pastori valdesi della regione rioplatense a partire dagli anni Quaranta del secolo scorso.

---

[52] Lettera datata 16 giugno 1904, inviata da Armand-Ugon a M. Prochet, in ATV, serie 9, cart. 133.

[53] Lettera datata 12 maggio 1926, inviata da Armand-Ugon a B. Léger, in ATV, serie 9, cart. 133.

[54] Lettera datata 5 luglio 1918, inviata da Armand-Ugon al moderatore Ernesto Giampiccoli, in ATV, serie 9, cart. 133.

2.7: «La tormenta»: il periodo della prima guerra mondiale[55].

La maggior parte delle lettere del pastore Armand-Ugon spedite fra il 1915 e il 1919 concernono il tema della prima guerra mondiale e le sue ripercussioni sulle colonie all'estero. In effetti, l'entrata nel conflitto da parte dell'Italia si ripercosse anche sui coloni valdesi (e non solo) dell'America del sud. Il problema principale da affrontare riguardava due giovani pastori, Giulio ed Ernesto Tron, le cui classi, 1886 e 1887, erano state richiamate sotto le armi. Per evitare la loro partenza, Armand-Ugon decise di accompagnarli all'ambasciata italiana di Montevideo, «pour obtenir ou l'exemption ou un sursis qui leur permit de continuer leur travail missionnaire»[56].

Da questo punto di vista, il pastore era molto critico nei confronti della politica italiana:

> Si l'Italie imitait en cela l'exemple de l'Allemagne, elle nous subventionnerait pour nous faciliter la tâche dans l'Amérique du Sud. Les pasteurs, les prêtes, les maîtres d'école, les professeurs allemands, dirigés et appuyés par les ministres résidents de l'Empire ont travaillé dans l'Amérique du Sud de telle façon que non seulement les Allemands mais même des Français, des Italiens et certains Vaudois justifient leur politique d'agression[57].

Inizialmente le notizie sembrarono buone, anche se il messaggio giunse un po' confuso:

> [...] je reçus, le 15 novembre dernier, le télégramme que je vous transcris: «Abbertite Irnesto Giulio Tron horvendere partenza Giampiccoli». Je crus que cela voulait dire que les pasteurs Tron devaient suspendre leur départ[58].

Armand-Ugon espose il caso all'ambasciatore italiano in Uruguay, Molinari, il quale studiò la questione e in un primo tempo ventilò una possibile esen-

---

[55] Trad., in lettera datata 10 febbraio 1919, inviata da Armand-Ugon al pastore Antonio Rostan, in ATV, serie 9, cart. 133.
[56] Lettera datata 28 gennaio 1916, inviata da Armand-Ugon a E. Giampiccoli, in ATV, serie 9, cart. 133.
[57] Lettera datata 28 gennaio 1916, cit.
[58] Lettera datata 28 gennaio 1916, cit.

zione dei pastori in base a una comunicazione che aveva appena ricevuto da Roma e che riguardava un prete cattolico:

> [...] une communication de Rome, du ministre de la guerre, pour faire connaître à un certain capucin du nom Matterazzi, missionnaire à Montevideo, que sa qualité de missionnaire l'exemptait du service militaire[59].

I fratelli Tron, sottoposti all'esame medico di routine, furono entrambi rinviati per un periodo di sei mesi. Tuttavia, nonostante i numerosi tentativi di esentarli definitivamente dal servizio militare, dopo quel periodo di tempo i pastori dovettero lasciare il proprio incarico in Sud America e partire per la guerra:

> [...] j'ai été informé que le ministre de la guerre refuse aux deux pasteurs Tron l'autorisation de continuer leur séjour à l'étranger pour y exercer un ministère [...][60].

Alla fine del 1918 Armand-Ugon ricevette una lettera del moderatore aggiunto Carlo Alberto Tron, che annunciava l'imminente conclusione del conflitto:

> Je relève ta conclusion: «donc nous sommes à la veille de la paix et, par tout, de la reprise de l'activité chrétienne. Remercions Dieu [...]». Je désire que ton pronostic soit exact et que nous ayons la paix[61].

2.8: Ultime lettere e conclusione dell'attività pastorale di Armand-Ugon.

Il pastore Armand-Ugon s'impegnò sempre moltissimo a favore della Chiesa e dei valdesi in Sud America, e ciò lo si evince anche dalle lettere in cui narra della scomparsa dei fattori di divisione interna, dei lunghi viaggi per visitare le famiglie sparse sul territorio, dei problemi di carattere finanziario, della questione dell'istruzione, ma anche dal fatto stesso che egli avesse scelto di recarsi in Uruguay di sua spontanea volontà, ben consapevole delle difficoltà che

[59] Lettera datata 28 gennaio 1916, cit.

[60] Lettera datata 26 ottobre 1916, inviata da Armand-Ugon a E. Giampiccoli, in ATV, serie 9, cart. 133.

[61] Lettera datata 20 gennaio 1919, inviata da Armand-Ugon a C. A. Tron, in ATV, serie 9, cart. 133.

lo aspettavano. Tuttavia, come la maggioranza dei pastori, anch'egli restò per lo più impigliato in quello schema mentale, proprio forse di tutte le istituzioni religiose, che sottolineava l'importanza di ancorarsi il più saldamente possibile alla tradizione, al concetto di «etnia», all'identità dei padri, per sfuggire a una sorta di «contaminazione» del mondo esterno. Questo atteggiamento creò alla Chiesa valdese rioplatense degli anni posteriori serie difficoltà.

Nonostante ciò, possiamo affermare con certezza che Armand-Ugon svolse sempre con attenzione e, possiamo dire, passione, il suo lavoro al servizio dei valdesi, anche dopo che fu reso emerito. Alcune parole di una delle ultime lettere scritte prima di morire, il 23 agosto 1929, simboleggiano esemplarmente questo suo forte coinvolgimento: «Que de fois je pense à la parole de Jacob: «Je suis trop petit pour toutes les faveurs et pour toute la fidélité dont tu as usé envers moi»[62].

3. *I valdesi e la realtà uruguayana a partire dal 1930.*

3.1 La lenta integrazione.

Dopo la morte di Battle y Ordóñez, nel 1933 salì al potere il leader colorado Gabriel Terra, che di fronte alla conseguenze della crisi del 1929 assunse poteri dittatoriali. Soltanto nel 1942, quando il presidente Alfredo Baldomir accettò di indire libere elezioni, l'Uruguay ebbe nuovamente un assetto democratico. La seconda guerra mondiale non ebbe particolari conseguenze sul sistema economico del paese: da questo punto di vista, le cose iniziarono a peggiorare con la crisi che nel 1954 colpì i piccoli coltivatori delle campagne e provocò un calo delle esportazioni.

La Chiesa valdese sudamericana, in questo periodo, continuò a mantenersi distaccata dalle faccende politiche, sia italiane sia nazionali. Si temeva che l'attiva partecipazione politica avrebbe potuto favorire una definitiva integrazione nella realtà del paese. Per questo motivo i periodici valdesi, già a partire dagli anni Trenta, erano stati totalmente «depurati» da qualunque opinione politica, sia in merito alla realtà italiana, la Chiesa non si pronunciò di fronte al fenomeno del fascismo, anche se ovviamente al suo interno il tema generò discussioni e divisioni, sia quella nazionale, per cui, ad esempio, non si assistette a nessuna presa di posizione rispetto al golpe del 1933 o alla crisi economica de-

[62] Lettera datata 31 luglio 1928, inviata da Armand-Ugon a B. Léger, in ATV, serie 9, cart. 133.

gli anni Cinquanta. Come scrive Geymonat, l'evidente conclusione era che «ni la Iglesia ni sus dirigentes debían participar en actividades políticas»[63]. Tuttavia, a partire dagli anni Trenta del Novecento, tre fattori particolari minarono le basi su cui la Chiesa valdese era stata fondata: la fine dell'espansione colonizzatrice e l'incerta sopravvivenza del modello socio-economico della colonia agricola, due condizioni nuove indotte dalle trasformazioni economiche «modernizzatrici» a cui andavano incontro Uruguay e Argentina in questo periodo; in secondo luogo, ma in connessione con il primo fattore, l'acutizzarsi del problema della dispersione demografica dei valdesi, per cui le famiglie valdesi emigravano individualmente non solo verso altre zone agricole, ma anche verso le principali città vicine alle colonie e le capitali Buenos Aires e Montevideo[64], inserendosi appieno nel fenomeno dell'urbanesimo; infine la secolarizzazione, un processo che riguarda la vita sociale e implica un sostanziale relegamento delle pratiche religiose nella sfera dell'intimità. A partire dal secondo dopoguerra, la secolarizzazione fu abbastanza veloce e intensa, e all'interno della comunità valdese il fenomeno determinò seri inconvenienti, dal momento che la Chiesa era tradizionalmente il centro non solo religioso, ma anche sociale, culturale e politico della comunità. Nella seconda metà del XX secolo la pressione della realtà esterna cominciò dunque a forzare le resistenze all'integrazione totale. Le raccomandazioni della Chiesa di mantenere la coesione interna e la separazione dagli altri, di «vivir con la sociedad, pero no en la sociedad»[65], andarono frantumandosi. Le risposte del mondo valdese alla crisi furono due, che Geymonat definisce rispettivamente risposta «conservadora» e risposta «renovadora»[66]. I conservatori si proponevano di mantenere lo status quo, chiudendo la chiesa di fronte alle pressioni esterne e sperando così di evitare la «corruzione» definitiva della fede religiosa originaria. I rinnovatori invece facevano parte della nuova corrente critica che si formò gradualmente all'interno della Chiesa e in cui giocarono un ruolo importante le nuove generazioni di pastori formatisi alla Facoltà di Teologia di Buenos Aires. Coscienti del fatto che l'unica soluzione alla crisi fosse la naturalizzazione della Chiesa, essi tentarono di convincere la comunità di questa necessità: fu così che, a partire dal 1960, insieme alla progressiva assimilazione al paese, ricevettero un grande impulso anche i meccanismi

[63] GEYMONAT, *El templo y la escuela*, cit., p. 175.
[64] La Chiesa Valdese di Montevideo si costituì nel 1952.
[65] GEYMONAT, *El templo y la escuela*, cit., p. 185.
[66] Ivi, pp. 185-189.

volti a permettere la «indipendenza» ecclesiastica della Chiesa rioplatense rispetto alle Valli[67].

Dopo la dittatura iniziata nel 1976 e conclusasi nel 1984 e la svalutazione della moneta argentina, dovuta alle privatizzazioni e ai forti tagli degli ammortizzatori sociali decisi negli anni precedenti – fattori che diedero il colpo di grazia alla già debole economia uruguayana –, all'interno della congregazione valdese le tendenze al mantenimento dell'omogeneità interna e della separazione rispetto all'esterno si andarono affievolendo, se non scomparendo già del tutto: l'endogamia, pur ancora esistente, era sempre meno importante; il francese non si utilizzava più nei servizi religiosi e il *patois* sembrava dimenticato (almeno per quanto riguarda le nuove generazioni). In buona sostanza, il desiderio e la tendenza a vivere in colonie si andavano estinguendo e i valdesi insomma non erano più un gruppo omogeneo che agiva al di fuori della realtà, ma erano pienamente entrati a farne parte.

3.2 La terra promessa: in un passato irrimediabilmente perduto?

Agli inizi del Duemila l'Uruguay resta un paese al di sotto della soglia di povertà elaborata secondo i parametri ONU: considerato a lungo uno dei paesi più ricchi dell'America Latina, con uno dei più alti redditi pro capite della regione, una delle più basse tassazioni e una forte tradizione a sostenere programmi sociali, si trova oggi in serie difficoltà. Nel giugno 2005 è stato presentato il rapporto delle Nazioni Unite riguardante lo sviluppo in Uruguay: in esso si segnala che povertà e disuguaglianza sociale non si sono ridotte con la lenta ripresa economica del paese, ma al contrario negli ultimi cinque anni il numero delle persone indigenti e di quelle che vivono al di sotto della soglia di povertà è raddoppiato, raggiungendo rispettivamente centomila e un milione su un totale di soli tre milioni di abitanti. Di fronte a questa situazione, il governo uruguayano ha varato un Piano nazionale per l'emergenza della durata di due anni: il piano prevede il sostegno alle famiglie indigenti attraverso una piccola somma di denaro e aiuti alimentari. Tuttavia l'intenzione finale è quella di superare questa fase e ricostruire il tessuto sociale, logorato dalla povertà e dall'emarginazione che lo hanno colpito per anni. A questo proposito, in un articolo di «Riforma», Oscar Geymonat scrive: « È difficile per gli uruguaiani comprendere persino il concetto di «emergenza» dal momento in cui non abbiamo mai patito catastrofi

[67] A partire dal 1962 la Chiesa valdese rioplatense non costituì più un distretto della Chiesa italiana, ma si rese del tutto indipendente, con un proprio Sinodo e una propria Tavola.

«naturali», non abbiamo avuto guerre, non abbiamo subito attentati. Ciò nonostante, l'emergenza sta lì»[68].

In effetti, se pensiamo che un secolo e mezzo prima, nella loro corrispondenza verso le Valli, i coloni descrivevano il luogo come una terra promessa ricca e fertile, incomparabile rispetto al Piemonte e all'Italia dell'epoca, sembra impensabile che esso si trovi nella situazione odierna:

> [...] non ci si può non chiedere come è potuto avvenire, in un secolo e mezzo, un cambiamento tanto grande che ha generato in molti uruguaiani questa sensazione che la terra promessa non si trova nel futuro ma in un passato irrimediabilmente perduto[69].

Un passato a cui spesso si fa riferimento: in effetti, se c'è la volontà di rendersi del tutto indipendenti, resta però anche la tendenza ad ancorarsi al passato e vivere una sorta di mitizzazione della chiesa delle origini. D'altra parte, le nuove esigenze derivate dalla situazione che si è venuta a creare in Uruguay e Argentina (l'urbanizzazione, la secolarizzazione, la crisi economica e le sue conseguenze sul piano sociale) hanno obbligato la comunità rioplatense a guardare avanti, verso il futuro, per poter sopravvivere. I fattori di cambiamento incidono anche da un punto di vista più strettamente culturale: se da una parte essa mantiene ancora alcune caratteristiche tipicamente «valdesi», d'altra parte ha però acquisito caratteri sociali e culturali che la differenziano dalle comunità valdesi italiane. I punti di contatto fra valdesi italiani e valdesi sudamericani si trovano sempre meno nella valorizzazione di elementi comuni, quanto invece nella volontà di incontri e scambi che le due comunità oggi manifestano. Si veda il caso della musica, che nell'ambito religioso ha subito profondi cambiamenti:

> Nei momenti di culto si può passare dai canti con ritmi del folclore latinoamericano agli inni tradizionali profondamente sentiti dalla comunità, senza sortire alcuno stupore[70].

[68] O. GEYMONAT, *Uruguay: varato un piano nazionale per l'emergenza*, in «Riforma», venerdì 19 agosto 2005.
[69] *Ibid.*
[70] O. GEYMONAT, *Cambiare per testimoniare*, in «Riforma», venerdì 3 marzo 2006.

un esempio caratteristico di come la realtà valdese si sia aperta alla realtà esterna e di come, reciprocamente, quest'ultima si sia inserita nella tradizione valdese.

La questione del cambiamento non può dirsi conclusa: essa continua a prendere forma nella comunità sudamericana e ad offrire spunti di riflessione utili per capire la situazione odierna e per non soffermarsi all'idea che la «terra promessa» si trovi veramente in un passato statico e non riesumabile:

> È vero che a volte, come capita in ogni riflessione collettiva, quest'ultima diventa vaga e abbiamo la sensazione di girare intorno alle cose senza trovare via d'uscita. Ma ne vale la pena perché mette in mostra una chiesa in cammino, che accetta delle sfide [...][71].

ELISA GOSSO

[71] *Ibid.*

«Il a dit avoir persisté une quarantaine d'années dans l'hérésie des 'Winkeler'». Le procès contre les vaudois de Strasbourg à travers le témoignage de Volze Haderer (1400)[*]

Lorsqu'à une date qui n'est pas précisée dans les sources, mais qui devait se situer entre la mi-mars et début avril 1400, le cardeur de laine *(lanifex)* strasbourgeois Volze Haderer fut convoqué pour comparaître devant le tribunal de la ville, il se retrouva au cœur d'une affaire que le conseil de Strasbourg aurait selon toute évidence aimé étouffer. Quand bien même la persécution contre les vaudois faisait rage dans l'Empire depuis une dizaine d'années, il avait fallu, à la fin de l'année 1399, une intervention de l'extérieur, pour que les autorités strasbourgeoises se décident à ouvrir une enquête contre «leurs» vaudois: ce furent les prêches publics d'un dominicain que les actes appellent invariablement le «curseur de Bâle», et que nous proposons d'identifier avec le frère Pierre Mangold, ancien lecteur des sentences au couvent de Spire (1398) et futur maître des étudiants à Cologne (1402)[1], qui se trouvèrent à l'origine du procès. Sans

[*] Cette contribution se base sur notre thèse de doctorat, défendue le 9 décembre 2005 à l'Université de Fribourg en Suisse (Prof. Dr. E. Tremp) sous le titre «Ketzer in der Stadt. Das Verfahren gegen die Strassburger Waldenser von 1400. Untersuchung und kritische Edition der Prozessakten». Elle sera publiée en deux volumes aux Monumenta Germaniae Historica (MGH) à Munich: *Ketzer in der Stadt. Der Prozess gegen die Strassburger Waldenser von 1400* (MGH Studien und Texte, n° 41) et *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Strassburg (1400-1401)* (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, n° 22). Le deuxième volume contiendra la première édition intégrale des actes du procès, conservés aux Archives de la Ville et de la Communauté urbaine de Strasbourg sous la cote VI 699/1, ainsi qu'un recueil de sources annexes. Cette édition remplace l'édition partielle établie en 1855 par T. W. RÖHRICH et qui ne correspond plus aux exigences de la recherche: *Die Winkeler in Strassburg, sammt deren Verhöracten, um 1400* in RÖHRICH, *Mittheilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsasses. Erster Band, enthaltend Mittheilungen aus der Vorgeschichte der Reformation, und Elsässische Kirchenordnungen,* Paris–Strasbourg, Verlag von Treuttel und Würtz, 1855, pp. 3-77

[1] Voir à son sujet G. MODESTIN, *La parole efficace ou le déclenchement du procès contre les vaudois de Strasbourg (1399-1400)*, in *Mirificus Praedicator. À l'occasion du sixième centenaire du passage de saint Vincent Ferrier en pays romand. Actes du colloque d'Estavayer-le-Lac, 7-9 octobre 2004*. Études réunies par P.-B. Hodel OP et F. Morenzoni (Dissertationes historicae, n° 32), Rome, Istituto Storico Domenicano, 2006, pp. 233-245.

entrer ici dans les détails de savoir ce qui avait empêché l'affaire d'éclater plus tôt[2], notons que l'existence d'une communauté vaudoise implantée à Strasbourg ne pouvait pas être restée inaperçue. Deux inquisiteurs dominicains successifs dans la province ecclésiastique de Mayence, dont Strasbourg faisait partie, à savoir Jean Arnoldi (1382-1390) et Nicolas Böckeler (1390-1399), en avaient eu vent, sans toutefois réussir à lancer une enquête «officielle». Au contraire: d'après des témoignages recueillis au cours du procès du printemps 1400, Arnoldi se serait démis de son office en 1390 de peur d'être tué suite aux menaces proférées à son encontre par Jean Blumstein, un patricien dont la mère était une hérétique avérée, mais qui lui-même semble avoir été inattaquable. Ces informations sont confirmées par une mention dans le registre des lettres du maître général de l'ordre dominicain, Raymond de Capoue, selon laquelle le frère Jean Arnoldi fut destitué de son office d'inquisiteur à sa propre demande le 4 avril 1390[3]. Quant à son successeur Nicolas Böckeler[4], il dut se contenter d'un compromis, sans doute négocié par le même Blumstein, dont la maison privée abrita au cours de la première moitié des années 1390 l'abjuration collective et surtout discrète d'une grande partie des vaudois locaux. Même si, dans certains cas, Böckeler alla jusqu'à imposer le port de croix diffamantes, il concéda aux personnes concernées des «croix secrètes», c'est-à-dire couvertes par un manteau.

Ce que nous savons des antécédents du procès de 1400 amène donc à penser que l'existence d'une communauté hérétique à Strasbourg était un secret de polichinelle – à une époque où ailleurs les vaudois étaient la cible de persécutions massives. On s'imagine la gêne des autorités strasbourgeoises lorsque la présence d'«hérétiques» fut publiquement dénoncée par le curseur de Bâle au fil de ses prêches dans l'église des dominicains. L'embarras est palpable dans une lettre adressée par le conseil de Strasbourg à son homologue bernois le 13 avril 1400, c'est-à-dire dix jours après la fin du procès, qui s'était terminé le 3 avril

---

[2] Voir à ce sujet G. MODESTIN, *'Dass sie unserer Stadt und diesem Land grosse Schmach und Unehre zugefügt haben'. Der Strassburger Waldenserprozess von 1400 und seine Vorgeschichte*, in *Friedrich Reiser und die 'waldensisch-hussitische Internationale' im 15. Jahrhundert. Akten der Tagung Ötisheim-Schönenberg, 2. bis 4. Oktober 2003*, éd. par A. de Lange et K. Utz Tremp (Waldenserstudien, n° 3), Heidelberg–Ubstadt-Weiher–Basel, Verlag Regionalkultur, 2006, pp. 189-204.

[3] Voir le *Registrum litterarum Fr. Raymundi de Vineis Capuani, magistri ordinis 1380-1399*, éd. par Th. KAEPPELI (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, n° 19), Rome, Apud Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum Romae ad S. Sabinae, 1937, p. 131, n° 68.

[4] Voir à son sujet G. MODESTIN, *Ein Mainzer Inquisitor in Strassburg: Ketzerverfolgung und Ordensreform auf dem Lebensweg von Nikolaus Böckeler OP (1378-1400)*, à paraître dans «Mainzer Zeitschrift», 2007.

par le bannissement à vie de vingt et un vaudois, hommes et femmes[5]. Les conseillers cherchaient à y dissiper des bruits selon lesquels une multitude de gens dans leur ville auraient trempé dans l'hérésie, affirmant qu'il ne s'agissait en fait que de vingt-cinq individus de basse extraction, qui, à part deux ou trois, n'étaient même pas nés à Strasbourg. Ni le statut social, tel qu'il est défini dans la missive, ni le nombre d'étrangers ne correspondent à la réalité, mais la tendance apologétique de la lettre est claire. Le bannissement collectif est d'ailleurs justifié par le déshonneur dont les hérétiques auraient entaché la réputation de la ville[6].

Parmi les personnes bannies à vie figurent Volze Haderer, mentionné dans notre titre, et sa femme. C'est à travers leur «histoire» que nous aborderons les événements, privilégiant une approche biographique. Leur destin est à plusieurs égards exemplaire de celui de leurs coreligionnaires strasbourgeois dont ils partageaient les convictions. Celles-ci ne différaient pas fondamentalement des articles de foi proférés – si l'on croit les sources inquisitoriales – lors des procès à peu près contemporains de Mayence (1390), Augsbourg (1393) ou encore Berne et Fribourg en Suisse (1399)[7]. Comme sa femme, Volze avoua en bloc les articles de foi dont la lecture lui fut faite «point par point» devant les juges, n'émettant que des réserves mineures, dont la seule qui nous intéresse ici concerne le refus par les maîtres vaudois d'objets consacrés par de l'eau bénite: d'après les actes du procès, Volze dit ne pas avoir connaissance d'un tel refus – une déposition qui trahit une légère hésitation «doctrinale», peut-être à mettre en rapport avec le poids d'assimilation subi par une minorité hétérodoxe qui était établie au cœur d'une ville dans son immense majorité orthodoxe.

Volze Haderer était originaire de Spire, sa femme de *Holtzhuß*[8]. Aucun des deux n'était donc originaire de Strasbourg. Volze y est cependant attesté depuis longtemps, faisant preuve d'un degré d'intégration qui interdit de le considérer comme un «étranger». Le 2 juin 1374, il figure en effet avec son frère Ulric – qui disparaît ensuite des sources – parmi les vingt-trois cardeurs de laine qui acquirent deux maisons dans la rue de la Grange *(Stadelgasse)* afin d'y établir un poêle pour leur métier. Cinq ans plus tard, en 1379, Volze est mentionné

---

[5] Deux jours auparavant, le 1[er] avril 1400, six autres vaudois avaient été bannis pour cinq ans chacun. Les verdicts nous sont connus par deux asseurements *(Urfehde)*, qui seront édités dans MODESTIN, *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Strassburg*, sources n° 2-3.

[6] Édition de la lettre dans MODESTIN, *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Strassburg*, source n° 4.

[7] Voir à ce sujet le chapitre correspondant dans MODESTIN, *Ketzer in der Stadt*.

[8] Toutes les références à leur sujet se trouvent dans MODESTIN, *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Strassburg*, biographies n° II.31-32.

comme habitant de la Grand'Rue *(Lange Strasse)*, où il résidera jusqu'au moment du procès. C'est dans sa maison de la Grand'Rue qu'il accueillait selon toute vraisemblance les maîtres vaudois à qui il avait, d'après sa propre déposition devant le tribunal, «souvent fourni à manger et à boire». Ce fait est, bien que seulement en partie, confirmé par la femme de Volze, qui admit s'être confessée aux maîtres dans sa propre maison, même si cela n'aurait été qu'une seule fois.

Au cours de la trentaine d'interrogatoires du procès, la maison de Haderer est dénoncée de façon réitérée comme étant l'un des sept lieux de réunion recensés, où les fidèles avaient l'habitude de rencontrer leurs maîtres spirituels de passage à Strasbourg, se confessant auprès d'eux et suivant leur enseignement. Le caractère catéchétique de ces visites transparaît dans l'appellation «école» utilisée pour les dites réunions. Ainsi Volze reconnaît avoir abrité dans sa maison «l'école des hérétiques». Parmi les «élèves», on découvre une ancienne bonne de Haderer, Else Kumber, originaire de la petite ville de Schwaigern en Souabe, qui selon ses propres dires avait adhéré à l'hérésie pendant les deux ans passés sous le toit de son maître. Les juges semblent avoir cru au caractère «pragmatique» de son adhésion: ils la bannirent seulement pour la durée de cinq ans, tandis que Volze et sa femme furent bannis à vie. Ce cas d'adoption – passagère – du valdéisme par des domestiques n'était certainement pas unique. On peut en croire Klaus de Brumath, attesté entre 1383 et 1398 comme curé de l'église Saint-Pierre-le-Vieux à Strasbourg. Sa paroisse constituait un «foyer d'hérétiques», et il en dénonça toute une liste pendant la première phase du procès: d'après sa déposition, les vaudois transmettaient leur foi non seulement à leurs enfants, mais aussi à leurs domestiques. Ceux qui, parmi ces derniers, auraient manqué de persévérance et de discrétion auraient été – pour des raisons évidentes – «aussitôt licenciés».

Dans les actes du procès, les prédicateurs itinérants – et uniquement eux – sont invariablement appelés «Winkeler», c'est-à-dire ceux qui se cachent dans les coins *(Winkel)*[9]. Il s'agit évidemment d'une dénomination diffamante, qui a donné lieu à des confusions, du fait que certains auteurs modernes parlent de la «secte des Winkeler» pour désigner l'ensemble des vaudois strasbourgeois.

[9] Cette dénomination n'est pas propre à Strasbourg. Renvoyons parmi d'autres à l'exemple de Fribourg en Suisse, où on trouve en 1430 l'expression *predicatores angulorum*; voir K. UTZ TREMP, *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland (1399-1439)* (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, n° 18), Hannovre, Hahnsche Buchhandlung, 2000, p. 565.

L'accueil procuré à de tels prédicateurs faisait de Haderer – en plus de sa longue adhésion à la «secte» (dans sa déposition il parle de quarante ans) – un pilier de la communauté vaudoise de sa ville d'adoption. C'est probablement aussi la raison pour laquelle il figure parmi les quatre ou cinq hommes à qui l'inquisiteur Böckeler avait jadis imposé le port de croix dites «secrètes».

Or dans ce foyer «si vaudois» semble s'être infiltré le doute: la femme de Haderer déposa en effet avoir eu confiance en les paroles des maîtres jusqu'au jour où l'un d'entre eux la redirigea vers son curé de paroisse. Les sources ne disent rien sur les circonstances de cette consigne. Nous devinons cependant qu'après avoir écouté sa confession, le maître lui commanda de recevoir l'eucharistie dans l'église paroissiale – une pratique courante à Strasbourg où les prédicateurs vaudois ne la dispensaient pas eux-mêmes. Cet incident dut fortement troubler la femme de Volze à en juger par les actes du procès, qui rapportent une phrase d'elle en discours direct: «Elle dit alors 'Je me rends bien compte que je ne suis pas absoute de mes péchés' (sous-entendu: par le maître vaudois)». Cette inquiétude semble s'être muée en un rejet pur et simple lorsqu'à une autre occasion, le même prédicateur ne l'envoya *pas* vers son curé de paroisse: «Elle pensa que la prédication des Winkeler et leur foi n'étaient pas justes».

Ces péripéties peuvent paraître anecdotiques, mais elles trahissent un malaise plus profond parmi les vaudois de Strasbourg. Sans que leurs raisons ne soient détaillées dans les actes, plusieurs croyants s'étaient confiés bien avant le procès de 1400 à des prêtres «orthodoxes» – non pas au clergé de leur paroisse, mais à certains membres des ordres mendiants triés sur le volet[10], qui soit leur imposaient des pénitences, soit les renvoyaient vers l'inquisiteur dominicain en charge. Le nombre de ces personnes prises de doute n'est certes pas grand – nous n'en connaissons pas plus que six (sans compter la femme de Volze Haderer) –, mais tous les six sont connus pour avoir hébergé des prédicateurs itinérants! Nous n'exagérons donc pas en disant que la communauté vaudoise de Strasbourg était, à la fin du XIVe siècle, en proie à une lente érosion de l'intérieur. Cette érosion était sans doute favorisée par l'«abandon» des vaudois strasbourgeois par leurs maîtres. Dans les actes, il n'est en effet question des visites pastorales qu'au passé: d'après le seul témoignage daté, celui de Hermann

---

[10] Sont nommés dans les actes le dominicain Frédéric d'Eichstätt, également attesté comme confesseur dans des circonstances tout à fait anodines, le franciscain Nicolas de Blaufelden ainsi qu'un ermite de Saint-Augustin que nous proposons d'identifier avec Hartmann de Reinach, futur maître de la province de Rhénanie-Souabe. Des indications biographiques pour chacun d'eux se trouvent en note dans notre édition des actes du procès.

zur Birken, le dernier contact personnel avec un maître aurait remonté à douze ans avant le procès, soit à 1388. Cette date s'accorde bien avec la découverte et la conversion forcée de toute une série de maîtres dans l'espace germanique vers 1391[11]: parmi les «recteurs» découverts de la secte, on trouve un certain Conrad de Saxe de Dabrun près de Wittenberg, fils de paysan, qui avait été le confesseur, à Strasbourg, de Hermann zur Birken.

Richard Kieckhefer a fait état d'une crise dont aurait souffert le valdéisme allemand dans la dernière décennie du XIVe siècle, renvoyant notamment à la déposition strasbourgeoise, désormais célèbre, de Hermann zur Birken, dans laquelle celui-ci avait évoqué des dissensions entre les maîtres itinérants[12]. Notre analyse confirme le diagnostic de crise. Quant à la question de savoir si les symptômes de cette crise sont observables déjà avant le début de la vague de persécutions qui toucha les vaudois allemands dans les années 1390[13], certaines dépositions faites à Strasbourg au printemps 1400 (la mère de Jean Blumstein ou Hartmann der Biermann) suggèrent que le désenchantement d'au moins une partie des vaudois locaux envers leurs guides spirituels pré-datait la découverte de ces derniers vers 1391. Ainsi la rafle dont les maîtres furent victimes était probablement autant le symptôme de la crise du valdéisme allemand que son déclencheur.

Volze Haderer est, nous l'avons vu, attesté à Strasbourg à partir 1374 comme cardeur de laine. Ce n'est pourtant pas la première trace qu'il a laissée de lui: dans le registre du notaire fribourgeois Henri Nonans, nous le trouvons dès 1372 sous le nom latinisé de *Voltzinus de Straspurg dictus Adrer*. Sous la date du 23 septembre 1372, il y est mentionné comme créditeur, à qui un couple de Morat devait trente florins pour de la toile grise. Quelques mois plus tard, le

[11] Il existe deux listes de maîtres découverts, chacune dans plusieurs manuscrits qui ont fait l'objet de diverses éditions. Voir à ce sujet D. KURZE, *Zur Ketzergeschichte der Mark Brandenburg und Pommerns vornehmlich im 14. Jahrhundert. Luziferaner, Putzkeller und Waldenser*, «Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands», n° 16/17, 1968, pp. 50-94, ici pp. 80 (avec n. 152) et 94; voir aussi les compléments de P. BILLER, *The 1391 lists of Waldensian 'magistri'. Three further manuscripts*, édition originale dans BSSV, n° 153, 1983, pp. 51-55, réédition dans P. BILLER, *The Waldenses, 1170-1530* (Variorum Collected Studies Series, n° CS676), Aldershot, Ashgate Publishing Company, 2001, pp. 233-236.

[12] Voir R. KIECKHEFER, *Repression of Heresy in Medieval Germany*, Liverpool, Liverpool University Press, 1979, chapitre 4 («The Crisis of the Waldensians»), en part. p. 58. Voir également K. UTZ TREMP, *'Multum abhorrerem confiteri homini laico'. Die Waldenser zwischen Laienapostolat und Priestertum, insbesondere an der Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert*, in *Pfaffen und Laien – ein mittelalterlicher Antagonismus? Freiburger Colloquium 1996*, éd. par E. C. Lutz et E. Tremp (Scrinium Friburgense, n° 10), Freiburg, Universitätsverlag, 1999, pp. 153-189, en part. pp. 166-167.

[13] Voir KIECKHEFER, *Repression*, p. 58.

26 janvier 1373, les mêmes lui devaient treize florins pour une livraison de harengs. Haderer s'inscrit donc dans la liste de cinquante-six marchands strasbourgeois actifs à Fribourg en Suisse pendant la deuxième moitié du XIVe et le XVe siècle, dont vingt avant le procès de 1400. Le fait qu'un des associés locaux de Volze, un certain Berschinus de Morat, à qui Volze avait confié en 1373 la perception de la somme due et la cancellation de l'instrument notarié, sera suspecté d'hérésie et interrogé à Fribourg en 1399 jette une lumière particulière sur leur collaboration. Cela d'autant plus qu'à côté de Volze Haderer on recense avec Lawelin zur Birken et Berchtold zum Hirtze d'autres marchands strasbourgeois appartenant à des familles vaudoises, qui entretenaient des contacts «suspects» à Fribourg, scène de deux procès en 1399 et en 1430[14]. Les transactions de ces marchands s'intégraient pourtant parfaitement dans les échanges réguliers entre les deux villes, tels qu'ils étaient pratiqués par les autres strasbourgeois à Fribourg, dont l'immense majorité ne peut pas être suspectée d'avoir eu des penchants hétérodoxes[15]. Quant au statut social de Haderer, les sources fribourgeoises nous révèlent qu'ayant exercé à l'origine le métier de cardeur de laine, il devait avoir accumulé un capital suffisant pour se livrer à une activité marchande, le conduisant aussi loin qu'à Fribourg. Le cardeur de laine était devenu drapier. Les exemples de Lawelin zur Birken et Berchtold zum Hirtze révèlent une promotion comparable, qui témoigne du dynamisme d'au moins une frange des vaudois strasbourgeois, qui prirent part à la fortune économique de leur ville.

Epilogue

En 1434 encore, le livre des drapiers de Strasbourg recense une certaine Hadererin parmi les femmes ayant le droit d'exercer le métier: s'agit-il de la femme de Volze revenue après des années de bannissement? Ou d'une fille de Volze dont les actes de procès ne font pas mention? Les sources ne le disent

---

[14] Les sources relatives à ces deux procès ont été éditées par K. UTZ TREMP, *Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland*. On se reportera à la bibliographie (pp. 276-277) pour les publications que l'auteure a consacrées aux vaudois de Fribourg en Suisse.

[15] Voir G. MODESTIN, *Weiträumige Kontakte. Strassburger Waldenser in freiburgischen Quellen (bis 1400)*, «Freiburger Geschichtsblätter», n° 82, 2005, pp. 19-37, en part. p. 25, ainsi que K. UTZ TREMP, *Kaufleute und Häretiker*, in *Fribourg sur les chemins de l'Europe / Freiburg auf den Wegen Europas*. Exposition du 4 mai au 24 juin 2000, textes réunis par C. Fedrigo et al., Fribourg, Archives de l'État de Fribourg – Bibliothèque cantonale et universitaire de Fribourg – Service archéologique cantonal de Fribourg, 2000, pp. 47-57.

pas. Soulignons toutefois que la Hadererin semble avoir réussi à conserver le statut de Volze, malgré l'opprobre jeté sur lui par le bannissement.

GEORG MODESTIN

RASSEGNE E DISCUSSIONI

Giornata di studio
Censura libraria e Inquisizione. Riforma protestante e iconografia
Trento, 4 ottobre 2006

Promossa dall'Ateneo Italo-tedesco di Trento, si è svolta il 4 ottobre 2006 una giornata di studio «Censura libraria e Inquisizione. Riforma protestante e iconografia», nell'Aula grande dell'Istituto Trentino di Cultura, in collaborazione con l'Università degli Studi di Trento. L'iniziativa faceva parte del «LiteraturFest», un centinaio di eventi culturali e letterari nelle maggiori città italiane, organizzati come contributo della Germania a «Torino Capitale Mondiale del Libro con Roma», nell'ambito di UNESCO World Book Capital, dal settembre al dicembre 2006. La giornata, curata scientificamente da Silvana Seidel Menchi (Università di Pisa), ha avuto due fulcri, la storia della censura cattolica nell'Ottocento e il rapporto tra Riforma e iconografia nel Cinquecento, analizzati entrambi nell'ottica delle storiografie dei due paesi, secondo gli scopi dell'Ateneo Italo-tedesco, istituzione nata nel 2002, che si propone di favorire la cooperazione scientifica e il confronto tematico tra i sistemi formativi e scientifico-tecnologici di Italia e Germania.

L'argomento della censura cattolica della stampa nell'Ottocento è stato illustrato ampiamente e brillantemente da Hubert Wolf, direttore del Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte della Facoltà di teologia cattolica dell'Università di Münster e responsabile del Progetto di lunga durata «Römische Inquisition und Indexcongregation», finanziato dalla Deutsche Forschungsgemeinschaft. Questo progetto, avviato già nel 1997 ma completamente riformulato dopo l'apertura degli archivi storici della Congregazione per la Dottrina

della Fede nel 1998, prevede l'allestimento di una serie coordinata di strumenti di base per le ricerche sulla censura, di cui sono stati recentemente pubblicati i volumi per il periodo dal 1814 al 1917. Essi comprendono un'introduzione generale in quattro lingue (tedesco, italiano, inglese, spagnolo), l'edizione critica dei bandi pubblici di proibizione dei libri, il repertorio sistematico delle censure e la prosopografia dei censori: *Römische Inquisition und Indexcongregation. Einleitung 1814-1917*, herausgegeben von Hubert Wolf, Paderborn, Schöningh, 2005; *Römische Bücherverbote. Edition der Bandi von Inquisition und Indexcongregation 1814-1917*, auf der Basis von Vorarbeiten von Herman H. Schwedt, bearbeitet von Judith Schepers und Dominik Burkard, Paderborn, Schöningh, 2005; *Systematisches Repertorium zur Buchzenzur 1814-1917. Indexcongregation – Inquisition*, bearbeitet von Sabine Schratz, Jan Dirk Busemann und Andreas Pietsch, Paderborn, Schöningh, 2005; Herman H. Schwedt unter Mitarbeit von Tobias Lagatz, *Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexcongregation 1814-1917*, Paderborn, Schöningh, 2005.

Si tratta di un lavoro impressionante, impostato in modo molto ricco e preciso e condotto da un *team* di collaboratori scientificamente validi e preparati. Il prof. Wolf ha esposto i criteri generali e i dettagli articolati con cui ciascuno dei tre filoni (bandi, repertorio sistematico, prosopografia) è stato impostato, sottolineando le due novità più rilevanti: il repertorio completo delle opere censurate non comprende solo quelle proibite, ma anche quelle esaminate e non proibite; la prosopografia dei censori riguarda tutti gli ecclesiastici coinvolti nel sistema decisionale, non solo i consultori, ma anche gli stessi cardinali, i maestri del Sacro Palazzo, i prefetti, i segretari, gli assessori. Non è possibile rendersi conto della qualità e dell'importanza di questi strumenti fondamentali di lavoro, se non prendendoli direttamente in mano o valutando le ricerche che possono facilitare. L'esempio concreto di uno studio su un'opera esaminata e non proibita è stato offerto dal prof. Wolf: *La capanna dello zio Tom* di Harriet Beecher Stowe, prima considerata degna di proibizione in quanto istigava alla rivolta sociale, secondo il giudizio di un censore che seguì gli addebiti proposti dall'inquisitore di Perugia che aveva denunciato il volume, poi valutata in modo positivo da un secondo censore, che rilevò l'intento di fondo dell'autrice, contraria alla schiavitù (Hubert Wolf, *Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher*, München, Beck, 2006, pp. 155-186).

Lo scrivente (Università di Trieste) ha poi commentato sia il progetto che i volumi pubblicati, mettendo in risalto la loro alta qualità e il coordinamento ben riuscito. Questo lavoro di grande respiro, collegato all'apertura degli archivi centrali dell'Inquisizione e dell'Indice, permette un approccio alla storia della censura quale prima non era possibile. In precedenza, infatti, si studiavano l'applicazione e gli ef-

fetti degli Indici sulla cultura dei cattolici in base soprattutto agli archivi inquisitoriali locali e, più in generale, grazie all'edizione critica di tutti gli Indici del Cinquecento, tra cui quelli prodotti a Roma. Ora, invece. si può osservare la formazione delle proibizioni all'interno degli organismi a ciò preposti, studiando da vicino gli addetti ai lavori. È una possibilità di ricerca del tutto nuova, che per l'Inquisizione romana si era cominciato ad esplorare riguardo alle proibizioni della Bibbia in italiano e il cui ambito, per l'Ottocento, non è più limitato all'Italia, ma è esteso oramai a tutto il mondo cattolico, essendo state abolite le Inquisizioni iberiche.

Il secondo grande tema affrontato è stato l'utilizzo delle immagini da parte della Riforma protestante in Germania e da parte di alcuni pittori in Italia nel Cinquecento. Per l'area tedesca l'argomento è stato presentato in modo interessante da Harry Oelke (Università di Monaco di Baviera), che ha mostrato in modo convincente come vada superato l'assunto che l'iconografia non abbia avuto un peso rilevante nei primi decenni della Riforma. Il prof. Oelke, criticando l'idea corrente che la Riforma luterana sia stata un evento prevalentemente basato sulla parola e sullo scritto, ha invece rilevato come i frontespizi istoriati dei libri e i fogli volanti abbiano avuto un'efficacia non secondaria, una funzione didattica e un effetto suggestivo, dato che veicolavano anche questioni teologiche e aspetti identitari. Particolare rilievo ebbero le coppie antitetiche di immagini di Lucas Cranach nel *Passional Christi und Antichristi*; interessanti, inoltre, le osservazioni su un trittico conservato a Wittemberg, e sui ritratti. Questi ultimi furono importanti perché crearono una nuova forma della memoria e dell'identità protestante, non solo i ritratti di Lutero e dei maggiori teologi, ma anche quelli dei signori territoriali che sostennero la Riforma e dei pastori che la predicarono e la realizzarono concretamente. Il prof. Tim Lorentzen (Università di Monaco di Baviera) ha descritto poi la banca dati on-line, «Konfessionelle Bildpublizistik der Frühen Neuzeit», che fa parte del sistema «Prometheus» ed è consultabile a certe condizioni assieme ad altre banche-dati iconografiche. In essa sono riprodotte le immagini dei fogli volanti, che così risultano facilmente visibili e confrontabili e permettono un approccio multidisciplinare alle questioni della storia religiosa, culturale e artistica della Riforma tedesca del Cinquecento.

Per l'area italiana c'è stato infine l'intervento stimolante e avvincente di Massimo Firpo (Università di Torino), che ha osservato come in Italia la Riforma non si sia realizzata e quindi il problema storiografico dell'utilizzo dell'iconografia assuma caratteristiche del tutto diverse dall'area tedesca. Dopo aver accennato alle immagini che si trovano nell'Apocalisse della Bibbia tradotta da Antonio Brucioli, che sono di chiara origine germanica, si è soffermato sui due casi più rilevanti finora studiati: il ciclo di affreschi di Pontormo nella Chiesa di San Lorenzo a Firenze,

commissionato negli anni '40 del Cinquecento dai Medici e l'opera pittorica di Lorenzo Lotto. Evitando sapientemente di entrare nei dettagli delle ricostruzioni esposte in due libri recenti, il prof. Firpo ha messo in evidenza che nel caso fiorentino il ciclo di affreschi risulti indubbiamente la trasposizione pittorica delle dottrine esposte nel *Catechismo* dello spiritualista Juan de Valdés, stampato nel 1545 e molto utilizzato dalle correnti dei riformatori italiani, mentre non si conosce nulla delle idee religiose di Pontormo. Al contrario, nel caso di Lotto siamo ben informati sulle sue convinzioni religiose eterodosse e sulle sue frequentazioni di persone e gruppi aderenti alla Riforma, mentre è molto difficile trovare tracce di esse sul piano delle immagini da lui prodotte. Si sconta così il peso della committenza, della tradizione iconografia e della paura indotta dalla repressione inquisitoriale sulle convinzioni personali del pittore. Molto suggestiva alla fine la sintetica delineazione di una ricerca in corso sul pittore veneziano Giovanni Battista Franco, attivo in varie città italiane e infine a Venezia, molto probabilmente lui pure eterodosso, ma indotto a fare una modifica controriformistica in un quadro raffigurante il battesimo di Cristo, nella chiesa di San Francesco della Vigna, da parte del committente, il patrizio Daniele Barbaro, patriarca eletto di Aquileia. Non resta quindi che attendere il prossimo libro di Massimo Firpo per avere i contorni precisi di queste ulteriori vicende artistiche e religiose collegabili alla Riforma in Italia.

ANDREA DEL COL

IV Convegno ugonotto internazionale
Emden (Germania), 14-17 settembre 2006

Nel 1997 fu organizzato un grande Convegno ugonotto internazionale a Charleston dalla «The Huguenot Society of South Carolina». Non erano coinvolti valdesi, ma ci furono alcuni relatori francesi di grande spicco come Philippe Denis e Bernard Cottret. Gli atti di questo convegno sono stati pubblicati nel 2003 col titolo: *Memory and identità. The Huguenots in France and the Atlantic diaspora*, edited by Bertrand Van Ruymbeke and Randy J. Sparks, Columbia, SC (University of South Carolina Press) 2003, XVI, 335 pp.

Nel 1997, tuttavia, non si era ancora manifestata l'intenzione di organizzare convegni successivi dello stesso tipo.

Dal 5-7 aprile 2000 ci fu un nuovo grande Convegno ugonotto internazionale, questa volta a Londra, organizzato dalla «The Huguenot Society of Great Britain and Ireland», in occasione del 450 anniversario della concessione da parte del re Edward VI del diritto agli stranieri di tenere culti riformati sul suolo inglese. Il Convegno ebbe luogo nella chiesa olandese di Austin Friars. Gli atti sono stati pubblicati in un bel libro illustrato intitolato, *From strangers to citizens. The integration of immigrant communities in Britain, Ireland and Colonial America, 1550-1750*, edited by Randolph Vigne and Charles Littleton, Brighton (Sussex Academic Press) 2001, XXIV, 567 pp. Da parte valdese era coinvolto il compianto Giorgio Vola, che tuttavia non ha contribuito al volume. Dei cinquantasette articoli raccolti in questo volume gran parte proveniva da autori anglo-americani. Solo pochi francesi partecipavano, fra i quali Michelle Magdelaine.

Durante l'incontro a Londra le associazioni ugonotte della Gran Bretagna, della Africa del Sud, della Germania e la biblioteca Johannes a Lasco presero l'iniziativa di organizzare regolarmente convegni ugonotti internazionali. Il cosiddetto "terzo" convegno ha avuto luogo dal 25 al 27 settembre 2002 a Stellenbosch nel Africa del Sud. Gli atti di questo convegno sono apparsi col titolo: *Proceedings of the 3rd International Huguenot Conference September 2002 / Handelinge van die 3de Internasionale Hugenote-konferensie* (Bulletin 39 Huguenote Stichting /

Huguenot Foundation/Hugenote-Vereniging van Suid-Afrika/Huguenot Society of South Africa), Franschhoek 2002, 294 pp. A questo Convegno non hanno partecipato né studiosi valdesi né protestanti francesi.

Dal 14 al 17 settembre 2006, infine, ha avuto luogo il quarto convegno ugonotto internazionale a Emden nella Germania del Nord, organizzato in questa occasione dalla Deutsche Hugenotten-Gesellschaft e la Johannes a Lasco Bibliothek. Erano presenti relatori dagli Stati Uniti, Inghilterra, Germania, Paesi Bassi e Africa del Sud. Non c'era purtroppo nessuno storico francese. Da parte valdese ha partecipato il sottoscritto, membro del seggio della Deutsche Waldenservereinigung (Associazione valdese tedesca) e redattore del Bollettino della Società di Studi Valdesi, che ha presentato la nuova bibliografia valdese interattiva.

Al convegno sono state presentate altre due relazioni che riguardavano il mondo valdese. Molto interessante è stato il contributo di Cornel Zwierlein, che presentava il suo nuovo libro di 900 pagine (!) intitolato: *Discorso und Lex Dei. Die Entstehung neuer Denkrahmen im 16. Jahrhundert und die Wahrnehmung der französischen Religionskriege in Italien und Deutschland*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 2006. In questo libro, Zwierlein ha dedicato ampio spazio al Trattato di Cavour firmato il 5 giugno 1561 dal principe Filippo di Racconigi e da alcuni pastori e delegati valdesi. Nella sua relazione Zwierlein ha fatto un confronto interessante tra la Pace di Augusta del 1555, il Trattato di Cavour e i diversi trattati di pace conclusi in Francia durante le guerre di religione.

L'irlandese Vivien Costello invece ha presentato il suo progetto di ricerca sugli ufficali ugonotti in servizio del re-*statholder* Guglielmo III e altri principi protestanti. È sua intenzione inserire i dati sugli ufficiali ugonotti che dal 1609 al 1696 erano coinvolti nelle guerra contro la Francia in Piemonte, per esempio De Loches, Julien, Malet, Montbrun, Montauban, Miremont, De Ruvigny (Galway).

Non vorrei entrare qui nel contenuto delle altre relazioni che non riguardavano la storia valdese, per i quali rimando agli atti, che dovrebbero inoltre essere pubblicati entro due anni.

Purtroppo il Convegno non ha destato molto interesse (erano presenti circa quaranta persone); è stato tuttavia deciso che il quinto convegno ugonotto internazionale avrà luogo a Belfast, probabilmente nel 2010. Responsabile dell'organizzazione sarà Vivien Costello della Huguenot Society of Great Britain and Ireland. Speriamo che la Costello riesca a coinvolgere di nuovo gli storici francesi e ad attrarre altri nuovi studiosi. Il livello degli ultimi due convegni, infatti, è rimasto lontano da quello raggiunto dal convegno londinese.

Relazioni:

Dolf Britz (South Africa): *The French Refugees in South Africa and the 20th Century Historiography*;
Cornel Zwierlein (Germany): *Religionsfriedensbemühungen zwischen dem Reich, Savoyen und Frankreich 1555-1563*;
Herman. J. Selderhuis (Netherlands): *Doctrine and tolerance: Franciscus Junius (François du Jon Sr.)*;
Erich Wenneker (Germany): *Deutschsprachige Übersichtsdarstellungen zur Geschichte der Hugenotten und Waldenser im 17. Jahrhundert*;
Uhr Vivien Costello (Ireland): *Tracing the military careers of some refugee Huguenot officers from France to England and Ireland via the Dutch Republic*;
Andreas Flick (Germany): *Die „Prinzessin von Ahlden" und die Hugenotten*;
James Goodwin (Great Britain): *The Huguenot influence on English furniture 1660-1714*;
Klaas-Dieter Voß (Germany): *Theologische Kontroversen der Französisch-reformierten Gemeinde Emdens im 16. Jahrhundert*;
Jannet G. Gray (USA): *Huguenot Struggle for Recognition in Sweden*;
Ursula Fuhrich-Grubert (Germany): *„Meine liebe Mamma Camas! Vergessen Sie mich nicht!" Hugenottische Netzwerke um Friedrich II. von Preußen*;
Jane McKee (Great Britain): *Charles Drelincourt and the Huguenot Network*;
Carolyn Lougee Chappell (USA): *A European Family in the Huguenot Diaspora*;
Susanne Lachenicht (Germany/Ireland): *French Proselytes and French Protestants in early 18th century London*;
Margrit Schulte Beerbühl (Germany): *Deutsche Kaufleute in London und ihre niederländischen und hugenottischen Geschäftspartner (ca. 1700-1800)*;
Silke Kamp (Germany): *Hugenottische Lebensstile im Spiegel von Steuer- und Gerichtsakten. Das Beispiel Potsdam*;
Christina L. Griffiths (Germany): *„Ce méchant relaps". Katholische Propaganda gegen eine Thronfolge des Protestanten Heinrich IV*;
Mary Gundlach (Germany/Great Britain): *Jean Perrachon, Flüchtlingskommissar in Kassel*»;
Victor d'Assonville (South Africa): *Early theology at the Cape of Good Hope – some notes on the theology of a French refugee in the 18th century*;
Albert de Lange (Germany/Netherlands): *Eine interaktive Waldenser-Bibliographie.*

ALBERT DE LANGE

Friedrich Reiser e l'internazionale valdo-hussita*

Il terzo volume della collana *Waldenserstudien* propone gli atti del Convegno svoltosi dal 2 al 4 ottobre 2003 ad Ötisheim-Schönenberg (Baden-Württemberg), presso la sede della *Deutsche Waldenservereinigung* (www.waldenser.com). Oltre l'*Einführung* della storica svizzera Kathrin Utz Tremp (pp. 7-20), il libro comprende tredici contributi. Motivo portante dell'opera e raccordo unificante dei tredici studi è il confronto critico con il concetto di «internazionale valdo-hussita»: cifra storiografica che lo storico e filologo valdese Amedeo Molnár elaborò a partire dagli anni Sessanta del Novecento[1]. Chiaramente condizionata da atmosfere, tendenze politiche ed orientamenti intellettuali in quel tempo egemoni, l'espressione «internazionale valdo-hussita» ha sollevato nel corso di questi ultimi anni non poche perplessità. L'incontro di Ötisheim-Schönenberg ha voluto offrire l'occasione per misurarsi pluralmente con la controversa formula di Amedeo Molnár. I tredici autori hanno scelto di accostarvisi secondo tre diversi, ed ugualmente efficaci, punti prospettici. Tali tre angolature corrispondono alle tre scansioni in cui si articola il volume.

La prima sezione si concentra sulla vita, sulla personalità e sull'opera di Friedrich Reiser («Friedrich Reiser», pp. 29-130). A ragione aprono il volume le vicende di quest'uomo: le sue vicissitudini biografiche si possono ben ritenere emblematiche delle relazioni valdo-hussite. Di famiglia valdese ed origini franco-bavaresi,

---

* Recensione a Albert De Lange, Kathrin Utz Tremp (herausg. von), *Friedrich Reiser und die „waldensisch-hussitische Internationale" im 15. Jahrhundert*, Akten der Tagung Ötisheim-Schönenberg, 2. bis 4. Oktober 2003, Heidelberg-Ubstadt-Weiher-Basel, Verlag Regionalkultur, 2006 (Waldenserstudien, 3), pp. 343.

[1] Le progressive formulazioni che portarono a fissare l'espressione «internazionale valdo-hussita» si incontrano in alcuni contributi di Molnár a cavallo della metà degli anni Sessanta del Novecento: A. MOLNÁR, *Les Vaudois en Bohème avant la Révolution hussite*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi» [BSSV], 116, 1964, pp. 3-17; ID., *Elementi ecclesiologici della prima Riforma*, in «Protestantesimo», 19, 1964, pp. 65-77; ID., *L'internationale des Taborites et des Vaudois*, in BSSV, 122, 1967, pp. 3-13. La consacrazione definitiva di tale cifra storiografica si ha con J. Gonnet, A. Molnár (aux soins de), *Les Vaudois au Moyen Age*, Torino, Claudiana, 1974 (Studi storici).

instancabile predicatore itinerante, coordinatore della *Waldenserdiaspora* in area germanica, nel 1431 Reiser fu ordinato sacerdote taborita (in seguito divenne addirittura vescovo di tale chiesa). Promotore di un'alleanza unitaria tra le diverse dissidenze tedesco-boeme, egli venne infine processato e messo al rogo a Strasburgo nel 1458.

La prima parte del libro racchiude quattro diversi scorci su Friedrich Reiser. Innanzi tutto Albert de Lange abbraccia con uno sguardo critico e, nel contempo, d'insieme l'attuale *status* sia delle fonti sia della storiografia sull'argomento (Albert de Lange, *Friedrich Reiser und die waldensisch-hussitische Internationale. Quellen und Literatur zu Person und Werk*, pp. 29-74). In *Friedrich Reiser- Herkunft, Berufung und Weg* Martin Schneider tratteggia, quindi, la linea biografica di Friedrich Reiser (pp. 75-86). Lo storico e teologo tedesco costruisce il proprio breve contributo su di un'intelligente chiave «omen-nomen»: Schneider mette in relazione il significato del cognome («Reiser: viaggiatore») con le infaticabili peregrinazioni di Friedrich Reiser, sempre *unterwegs* per vivificare il proprio progetto coordinativo. Lo studio di Schneider si accompagna, tra l'altro, di numerose cartine. Tali complementi cartografici sono supporti davvero utili: aiutano il lettore a meglio percepire le larghe aree territoriali che Reiser percorse, dimostrandone la straordinaria mobilità, l'ampio raggio d'azione. In *Frauen um Friedrich Reiser* (pp. 87-108) Jörg Feuchter illumina alcuni profili di donne (in particolare: Anna Weiler e Margareta Dachs) che affiancarono Reiser (fino alla morte sul rogo, nel caso di Anna Weiler). Le pagine di Feuchter meritano una speciale menzione: esse sottolineano una volta di più come, lungo i secoli, le presenze femminili siano una costante identificativa all'interno delle tormentate vicende valdesi medievali. Dietrich Kurze chiude, infine, la sezione su Friedrich Reiser, raccontandone gli eventi successivi la morte sul rogo a Strasburgo (Dietrich Kurze, *Straßburger Quellen zum Streit um den Nachlaß Firedrich Reisers (1458-1461) und zur Buße der Else Dachs (1458)*, pp. 109-130).

La seconda scansione del volume indaga le tracce valdesi in area germanica («Die deutschen Waldenser», pp. 131-240). Cinque contributi seguono le diverse attestazioni valdesi di lingua tedesca tra XIV e XV secolo: da quelle, prevalentemente rurali, di Boemia, Moravia ed Austria (Pavel Soukup, *Die Waldenser in Böhmen und Mähren im 14. Jahrundert*, pp. 131-160; Peter Segl, *Die Waldenser in Österreich um 1400: Lehren, Organisationsform, Verbreitung und Bekämpfung*, pp. 161-188); a quelle, più settentrionali, di Brandeburgo e Pomerania (Dietrich Kurze, *Waldenser in der Mark Brandeburg und in Pommern im 15. Jahrhundert*, pp. 219-240); sino agli specifici insediamenti valdesi urbani nelle città-frontiera di

Strasburgo e Friburgo (Georg Modestin, *«Dass sie unserer Stadt und diesem Land grosse Schmach und Unehre zugefügt haben». Der Strassburger Waldenserprozess von 1400 und seine Vorgeschichte*, pp. 189-204; Kathrin Utz Tremp, *Friedrich Reiser und die Waldenser (Hussiten?) in Freiburg im Üchtland*, pp. 205-218). È bene riservare un cenno particolare alle pagine di Pavel Soukup. Dopo aver illustrato meccanismi e fasi di radicamento, a partire dagli inizi del XIV secolo, delle strutture inquisitoriali in area boemo-morava, il giovane studioso ceco avanza un'interessante asserzione: la perdurante presenza del nonconformismo, già anteriormente all'emergere dell'hussitismo, abituò quel territorio all'esperienza quotidiana di pluralità religiosa e lo preparò al confronto fattivo con le dissidenze. Questo sarebbe uno degli elementi che nei secoli successivi fecero della regione boemo-morava un vivace laboratorio di sperimentazione religiosa, quasi una terra promessa della religiosità divergente.

I quattro studi della terza sezione pongono, infine, un accento particolare su probabili (o provati) impulsi allogeni nella genesi tanto di elaborazioni teoriche hussite quanto di organizzazioni istituzionali hussite («Die Hussiten», pp. 241-340). La giovane studiosa ceca Petra Mutlovà indaga il problematico legame tra la tedesca «scuola di Dresda» («die Dresdner Schule») e quella «Alla rosa nera» («Zur Schwarzen Rose») a Praga (Petra Mutlovà, *Die Dresdner Schule in Prag: eine waldensische «Connection»?*, pp. 261-276). L'emerito professor František Šmahel ricostruisce l'influsso del pensiero di Wycliff sugli hussiti per il tramite del *Magister* inglese Peter Payne, utraquista della prima metà del XV secolo, attivo tra la Germania meridionale e la Boemia (František Šmahel, *Magister Peter Payne: Curriculum vitae eines englischen Nonkonformisten*, pp. 241-260). In *Aufschwung und Niedergang der Zusammenarbeit von Waldensern und Hussiten im 15. Jahrhundert* (pp. 277-316) lo storico moravo Franz Machilek delinea, lungo tutto l'arco del XV secolo, la variabile coesione e la mutevole intensità di contatti tra i differenti raggruppamenti in area tedesco-boema, mettendo in relazione tali cambiamenti soprattutto con l'incidenza delle persecuzioni inquisitoriali. La svizzera Catherine Chène conclude con l'unico contributo in lingua francese del volume: *L'hérésie hussite vue par un dominicain observant: le Formicarius de Jean Nider* (pp. 316-338). Da due trattati redatti negli anni Trenta del XV secolo dal domenicano svevo Johannes Nider (*Contra heresim Hussitarum*, ca. 1431; *Formicarius*, ca. 1437/38), la studiosa di Losanna seleziona significativi passaggi: tali estratti rimandano quale immagine minacciosa dell'hussitismo si addensasse nello specchio testuale di un antagonista cattolico.

Volendo tentare una disamina trasversale del volume, è bene soffermarsi sul tessuto connettivo dei tredici saggi: la riflessione sulla validità, sull'efficacia e sull'opportunità oggi della categoria «internazionale valdo-hussita». Gli autori non si limitano a criticare, discutere, mettere in dubbio o sfumare la formula di Amedeo Molnár. Sul difficile intreccio di rapporti e legami, annodatisi tra le minoranze religiose del XV secolo nei territori transalpini, il volume contiene anche tre innovative proposte definitorie. La studiosa ceca Petra Mutlovà suggerisce – con un linguaggio molto contemporaneo – il termine «Connection», in un positivo (forse un po' disinvolto) sforzo di attualizzazione lessicale. All'accento politico-partitico intrinseco alla coniazione di Molnár (in «Internazionale» vistoso, innegabile è il richiamo al *Comintern* marxista-leninista), Albert de Lange preferisce una prospettiva eminentemente ecclesiologica. Lo studioso olandese presenta, di conseguenza, l'espressione «Chiesa valdo-hussita». È questo un significativo balzo in avanti: liberati da costrittive gabbie politiche, i fenomeni storico-religiosi vengono restituiti a codici ad essi omogenei. Anche Franz Machilek non ama la parola „Internazionale», perché troppo compromessa con un'interpretazione ideologica, una forzatura modellizzante delle realtà. Ad «Internazionale» Machilek prepone il vocabolo «Interazione»: mette meglio in luce le reciproche dinamiche relazionali instauratesi tra i vari protagonisti della religiosità dissidente boema. «Interazione» accentua, infatti, la mutua azione tra le diverse componenti (sia ereditate sia originali) che si sovrapposero nell'hussitismo del XV secolo[2].

Questa felice pluralità è sintomatica delle difficoltà incontrate nel voler definire una qualsivoglia genealogia del dissenso: non è possibile circoscrivere in un paradigma univoco e definitivo la complessità multiforme ed in movimento dei fenomeni religiosi. Ancor prima che gli sforzi di aggiornamento linguistico-concettuale

---

[2] In aggiunta a queste tre proposte definitorie, è opportuno ricordarne un altro paio, coniate anteriormente al convegno di Ötisheim-Schönenberg. Oltre a ribadire come la denominazione «valdese» potesse spesso indicare genericamente il nonconformismo religioso, senza una necessaria e specifica relazione con i gruppi valdesi veri e propri, František Šmahel preferisce la definizione di «criptovaldesi» e «semivaldesi», per evidenziare l'emergere di Mischformen, sincretismi ed intersezioni nella Boemia del XV secolo (cfr. F. ŠMAHEL, *Cripto- et sémi-vaudois dans la Bohême hussite*, in «Revue de l'histoire des Religions», 217, 2000, 1, pp. 101-120). I rapporti tra Valdesi, Ussiti, Taboriti e «fratelli Boemi» hanno poi segnato i preziosi lavori di edizione critica di Romolo Cegna. Rovesciando il più consueto punto prospettico, lo studioso italiano propone, tra l'altro, l'idea di «hussitismo piemontese». Un punto sintetico sulle numerose ricerche di Romolo Cegna riguardo sul cosiddetto «Hussitismo piemontese» si trova in R. CEGNA, *Fede ed etica valdese nel Quattrocento. Il «Libro espositivo e il «Tesoro e luce della fede»*, Torino, Claudiana, 1982 (Studi storici). Non è inutile segnalare anche ID., *I Valdesi di Moravia nell'ultimo Medio Evo*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 3, 1965, pp. 392-423; ID., *Il pensiero ussita nella teologia valdese del '400. Note per un'introduzione*, in «Theologische Zeitschrift», 30, 1974, 3, pp. 138-151.

rispetto all' «internazionale valdo-hussita», la trama che sorregge il volume è allora, soprattutto, la genuina volontà di comprendere la storia, non di usarla. Ancor prima che al silenzio degli archivi polverosi, vi è il desiderio di sottrarre ad un unico ed irrigidito modello passioni, ideali, progetti ed eroismi, che animarono vite ordinarie e straordinarie. Il primo merito dell'opera sta, dunque, nell'impegno di restituire con vividità multidimensionale lo sfaccettato, plastico prisma del nonconformismo religioso boemo-moravo. Inoltre il volume è anche un'esauriente, panoramica sintesi di una problematica storiografica complicata. Prodotto dalla confluenza di alti contributi specialistici, questo libro è certamente destinato a diventare un punto di riferimento imprescindibile per gli studi sulla religiosità dissidente nell'Europa del XV secolo.

FRANCESCA TASCA

Il ruolo dei testi nelle controversie religiose del medioevo*

Su libri, lingua, esegesi e cultura di John Wycliff (e, più in generale, dei Lollardi) l'accademica oxoniana Anne Hudson ha al suo attivo numerose ed importanti pubblicazioni. La bibliografia della medievista inglese parte dal 1965 ed è, ad oggi, davvero nutrita: tanti i titoli, tante le monografie, tanti gli articoli. Spiccano, in particolare, raffinate edizioni critiche e lavori pionieristici divenuti ormai riferimenti imprescindibili[1].

Il volume miscellaneo *Text and Controversy from Wyclif to Bale* si configura quale tributo a così insigne studiosa. In continuità con gli interessi e gli approcci di ricerca di Anne Hudson, sono venti gli studi ivi raccolti: venti diversi sguardi sul ruolo dei testi nelle controversie religiose sviluppatesi lungo il tardo medioevo occidentale. Più preciso legame con l'eredità scientifica di Anne Hudson è lo speciale accento che la maggioranza dei saggi pone su John Wycliff e sui Lollardi. Inoltre, coerentemente agli spazi che l'illustre medievista ha dissodato nel corso della propria lunga carriera, la maggioranza dei saggi sviluppa indagini sull'area inglese. Con poche eccezioni: lo storico Peter Biller si sposta in Francia meridionale per mettere in rilievo i mutati atteggiamenti procedurali rinvenibili nei registri e nei manuali inquisitoriali linguadociani tra XII e XIV secolo (Peter Biller, *«Deep is the Heart of Man, and Inscrutable». Signs of Heresy in Medieval Languedoc*, pp. 267-280); il ceco František Šmahel indaga il problematico *corpus* documentario relativo al processo a Gerolamo di Praga, condannato al rogo nel 1416 (come già Jan Hus, l'anno precedente) a Costanza (František Šmahel, *The Acta of the Constance Trial of master Jerome of Prague*, pp. 323-334). Discutendo gli attacchi scagliati contro gli scritti di Brigida di Svezia, sia prima sia dopo la canonizzazione del 1391, anche

---

* Recensione a Helen Barr, Ann. M. Hutchison (edited by), *Text and Controversy from Wyclif to Bale. Essays in Honour of Anne Hudson*, Turnhout, Brepols (Medieval Church Studies, 4), 2005, pp. 448.

[1] Aggiornata al 2004, una bibliografia completa di Anne Hudson, compilata da Guy Trudel, si trova in appendice al volume (pp. 405-414). Della medievista inglese qui si ricordano almeno A. HUDSON, *Lollards and their Books*, London, Hambledon Press, 1985; EAD., *The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard Heresy*, Oxford, Clarendon Press, 1988; EAD., *English Wycliffite Sermons*, Oxford, Clarendon Press, 1983-1996, voll. V.

Roger Ellis valica, per lo meno in parte, i confini inglesi (Roger Ellis, *Text and Controversy. In Defense of St. Birgitta of Sweden*, pp. 303-321).

L'omaggio ad Anne Hudson non è, però, solo tematico, bensì anche strutturale. L'architettura di *Text and Controversy* si ispira, infatti, a due anteriori pubblicazioni della medievista inglese. Un primo modello, cui la miscellanea si rifà, è un volume monografico: *The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History* edito ad Oxford nel 1988. *Text and Controversy* si articola in quattro sezioni: «The Question of Sources» (pp. 13-116); «Wyclif's Influence and Reputation» (pp. 119-187); «Controversies and Reform», (pp. 191-334); «Contexts of vernacular Wycliffism» (pp. 337-406). Questa suddivisione ricalca in modo esatto e dichiaratamente le quattro partizioni che Anne Hudson usò per la miliare monografia di oltre diciotto anni prima, cui la più recente miscellanea vuole così riconoscere speciale esemplarità scientifica.

Secondo riferimento di *Text and Controversy* è la miscellanea *Heresy and Literacy, 1000-1530,* edita a Cambridge, nel 1994, a cura della stessa Anne Hudson e del già citato Peter Biller. A distanza di dieci anni, medesimi sono gli intenti fondativi dei due volumi. Entrambe le miscellanee si riconoscono nella cifra interpretativa della «textual community»: formula messa felicemente a punto dal medievista canadese Brian Stock nei primi anni Ottanta del Novecento per individuare i gruppi di dissidenza religiosa emersi a partire dall'XI secolo (posti in parallelo all'accresciuta incidenza sia della testualizzazione del volgare sia dell'alfabetizzazione). Con l'intento di definire l'identità lollarda tra gli inizi del XIV e la fine del XV secolo, molti dei contributi raccolti in *Text and Controversy* si costruiscono a partire dalla basale adesione alla «textual community». Ritenendo un testo (od un limitato gruppo di testi) discrimine identificativo ed identitario di una *community* (considerata nel suo duplice significato di comunità e di comunanza), un buon numero di studi si concentra su produzione, ricezione, circolazione e fruizione libraria con accento lollardo (Jeremy Catto, *Thomas Moston and the Teaching of Wyclif's Logic in Oxford, c. 1410*, pp. 119-130; Maureen Jurkowski, *Lollard Book Producers in London in 1414*, pp. 201-226; Wendy Scase, *The Audience and Framers of the «Twelve Conclusions of the Lollards»*, pp. 283-301).

La «textual community» di Stock è una vera e propria «seminal notion»: definizione interpretativa di grande impatto, di alta generatività euristica, applicabile (ed applicata) a differenziati ambiti culturali e a periodi storici diversi. Tuttavia questa angolatura si mostra inadeguata se applicata alla realtà inglese «from Wyclif to Bale». Assumendo la «textual community» quale asse interpretativo, gli studiosi che hanno contribuito a *Text and Controversy* si trovano troppo spesso di fronte ad un'ampia «grey area»: un'estesa area grigia, in cui i confini tra ortodossia ed etero-

dossia, tra lollardi e non-lollardi sono estremamente labili. Di difficile determinazione sono le linee che delimitano un gruppo inequivocabile. L'identità si confonde e l'identificabilità sfuma. I troppo frequenti casi di individui che attraversano diverse e mutevoli fasi di appartenenza confessionale sono una prima importante causa di tale «grey area». Tale fenomeno di vero e proprio «religious crossover» non costituisce, tuttavia, l'unica difficoltà definitoria: bisogna arrendersi e riconoscere che la «textual community» non è un *passe-par-tout* sempre e comunque valido.

La non idoneità del modello di Brian Stock per il tardo medioevo inglese si evidenzia in quattro punti. In primo luogo nell'Inghilterra wycliffita sembra mancare uno dei fondamenti della «textual community»: la lettura ad un gruppo di uditori[2]. I pur numerosi documenti che *Text and Controversy* esamina sono, infatti, testi prevalentemente oggetto di lettura privata, riflessione silenziosa, studio individuale. La condivisione testuale esiste sì, ma segue una fruizione al singolare, con passaggio, cioè, da singolo a singolo.

Secondariamente, rispetto alle incontrovertibili applicazioni sulla *literacy* occidentale dell'XI secolo, nei secoli autunnali del Medioevo europeo l'idioma non è più un discrimine univoco. Sebbene esista una «growing translation controversy», questa non è, tuttavia, ben distinguibile nei suoi tratti. Tra XIV e XV secolo l'uso del latino e dell'inglese medievale («Middle English») si affiancano quasi indistricabilmente. Traduzioni, riedizioni, adattamenti creano un complicato gioco di specchi in cui è davvero faticoso orientarsi. Non esiste, ad esempio, alcuna autonoma «vernacular theology», indipendente dalla *Latinitas* universitaria e dalle discussioni accademiche. Anche le traduzioni bibliche volgari, vero e proprio pomo della discordia tra XI e XII secolo, non si dimostrano più un discrimine sufficientemente univoco nell'Inghilterra wycliffita. Emblematico è lo studio di Conrad Lindberg (*The Alpha and Omega of the Middle English Bible*, pp. 191-200) in cui si confrontano due traduzioni bibliche inglesi: entrambe di ambiente lollardo, ma fra loro molto distanti. L'una, tesa alla fedeltà alla parola biblica, è più letterale. L'altra, tesa alla leggibilità, è più idiomatica. Ancora a proposito delle traduzioni scritturali, ma su fronti non lollardi: né le posizioni emergenti durante il dibattito svoltosi ad Oxford nel 1401, né le reazioni alle dure *Constitutions* antivolgarizzanti, emanate dall'arcivescovo di Canterbury Thomas Arundel nel 1409, sono riducibili ad una qualche schematizzazione.

Terzo punto: la contaminazione testuale è sempre più e sempre più spesso trasversale. Prelievi e prestiti annodano frammenti diversi in un unico tessuto, proble-

[2] Brian STOCK, *Listening for the Text: on the Use of the Past*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1990 (ed. italiana: *La voce del testo: sull'uso del passato*, Roma, Jouvence, 1995).

matico da sbrogliare. Gli studi mettono ben in luce come si verifichi una vera e propria osmosi testuale. E' quanto emerge, ad esempio, dal «miscellaneous gathering of materials» compreso in una sequenza di cinque *booklets* che compilò l'insospettabile Peter Partridge, teologo ad Oxford e cancelliere presso la prestigiosa cattedrale di Lincoln (Ralph Hanna, *Dr Peter Partridge and MS Digby 98*, pp. 41-65). In tal senso altrettanto significativa è la difficoltà di Jill C. Havens, impegnato a rintracciare l'eterodossia wycliffita-lollarda nei testi devozionali medio-inglesi: anche questo studioso constata, in realtà, una tale osmosi di vocabolario, una tale compenetrazione di tematiche al punto da dover parlare di una vasta «terra di confine teologica» («theological borderland», p. 352) che lo costringe a sfumare ulteriormente («shading the grey area») quella già vasta «area grigia» tra lollardi e non lollardi. (Jill C. Havens, *Shading the Grey Area. Determining Heresy in Middle English Texts*, pp. 337-352).

Infine, anche scrutando i depositi bibliotecari, ci si trova di fronte più di una volta ad intrusi inaspettati. Frequenti *compilationes* (veri e propri *patchworks* di opere le più disparate) preservano fra le loro pieghe testimoni testuali eterodossi, che le periodiche purghe librarie non sono riuscite del tutto a cancellare. Soprattutto gli inventari librari custodiscono interessanti segreti. Come un'insidiosa talpa sotterranea in una fruttuosa vigna, Vincent Gillespie mette, ad esempio, in luce la presenza di scottanti opere wycliffite all'interno del patrimonio bibliotecario dell'ortodossissima abbazia brigidina di Syon, nel Middlesex (Vincent Gillespie, *The Mole in the Vineyard. Wyclif at Syon in the Fifteenth Century*, pp. 131-162).

I sospetti di *Lollardia* formano, insomma, una ciurma variegata («a motley crew», p. 5). Quello che, in base al principio della «textual community», doveva configurarsi gruppo piccolo, numericamente ridotto, microcosmo ad alta definibilità testuale, si dissolve nel corso del volume in un indeterminato molto variabile.

Per tratteggiare il vero volto della testualità dissidente inglese tardomedievale sembra opportuno sostituire al modello della «textual community» quello, più efficace, della «controversial community». Più della condivisione di testi, più di medesimi circuiti libreschi, più di una lista di titoli ricorrenti, più del ripresentarsi costante di un qualche specifico genere letterario, è l'identico approccio critico a decidere appartenenza e comunanza («community»). Il vero denominatore comune è il medesimo atteggiamento controversistico: quella sensibilità definibile, astrattamente, con il vocabolo «Lollardy» (Lantik Ghosh, *Bishop Reginald Pecock and the Idea of «Lollardy»*, pp. 251-265). Tale sensibilità critica impedisce che il testo sia un *totem* intoccabile, intorno al quale si raccoglie ed identifica la comunità. Il testo diventa, anzi, un oggetto nelle mani di uomini. Non più punto fisso di riferimento,

non più orientamento lontano ed immutabile, il testo è fonte inesauribile di quesiti ed interrogativi. Non più pietra miliare lungo la strada della dissidenza, il testo è, bensì, la destinazione stessa del percorso di lettura dissidente. La «Lollardy» induce, infatti, a leggere, interpretare, discutere e tradurre – finanche smembrare – il testo. E gli utenti del testo ne diventano, in tal modo, anche coautori. Tale condotta – intellettuale e spirituale – è quella che Jürgen Miethke chiama «Freie Fragehaltung»: la libera attitudine ad interrogare ed interrogarsi liberamente. E' tale sguardo critico che setaccia il testo e gli conferisce autentica auterovolezza. La «Lollardy» non è, dunque, da circoscriversi nell'appartenenza ad un gruppo settario. Essa è, piuttosto, la tendenza «of intellectual questioning and criticism, fostered and supported by books in English, including of course the Bible» (p. 265).

Opzioni intellettuali (non oggetti materiali), dunque, dichiarano legami, così come estraneità. Del resto, in questa direzione si muoveva già nel XIII secolo l'arcivescovo di Narbona Guy Foulques, futuro papa Clemente IV. Come il contributo di Peter Biller ben illumina (Peter Biller, *«Deep is the Heart of Man, and Inscrutable». Signs of Heresy in Medieval Languedoc*, pp. 267-280), nei procedimenti inquisitoriali l'arcivescovo invitava a concentrarsi non più sui segni esterni di un'appartenenza, bensì su dichiarazioni esplicite, riferite ad una più profonda e radicata presa di posizione, che comportamenti esteriori od oggetti tangibili non possono né dissimulare né dimostrare in assoluto.

FRANCESCA TASCA

Una nuova edizione dei *Dialogi* di Niccolò Franco*

La scelta di Franco Pignatti di riproporre i *Dialogi* di Niccolò Franco consente di accostarsi ad un testo che, pur non potendosi definire un classico della letteratura cinquecentesca, pure godette di una certa fortuna e non manca di presentare numerosi spunti di interesse anche per il lettore moderno.

Per la verità dei *Dialogi* si possedeva già un'edizione moderna, curata da Gaetano Sborselli per i tipi dell'editore Carabba di Lanciano nel 1925. Tuttavia leggere l'opera di Franco in quella versione ha significato ottenerne un'immagine falsata e distorta, non foss'altro perché Sborselli si fondò su una delle edizioni purgate che la censura le impose. L'edizione di Pignatti ha quindi il grande merito di proporre – oltre ad una trascrizione di gran lunga più affidabile e filologicamente corretta – il testo dell'*editio princeps*, apparsa a Venezia presso Giovanni Giolito nel 1539. Il curatore crede di poter collocare la stampa dell'opera tra l'agosto ed il settembre di quell'anno, caratterizzato da un'intensa attività editoriale del nostro autore che nell'aprile aveva dato alle stampe le *Pistole volgari* e andava preparando il *Petrarchista*, publicato in ottobre. Il fatto che tre testi di tale rilievo compaiano a breve distanza l'uno dall'altro impone di supporre che la loro composizione fosse avviata ormai da tempo ma, almeno nel caso dei *Dialogi*, gli elementi necessari ad un accertamento degli effettivi tempi di stesura sembrano scarseggiare. Non solo: a tutt'oggi non abbiamo notizia di alcuni dialoghi non compresi in questa raccolta (che comprende dieci testi), ai quali pure Franco allude in modo evidente in diversi luoghi; ci troviamo di fronte dunque ad un'opera che probabilmente doveva, almeno nelle intenzioni dell'autore, assumere più vaste proporzioni.

Così come vennero pubblicati, i *Dialogi* conobbero comunque un discreto favore da parte del pubblico, testimoniato dal buon numero di edizioni che si succedettero fino alla fine del secolo. Per la verità, la fortuna editoriale dei *Dialogi* sembra ad un certo punto arrestarsi: nel 1559 infatti, venendo ribadita la messa all'indice delle *Rime* e della *Priapea* formulata nel 1557, esce quella che, fino al 1590, sarà l'ultima edizione dell'opera, la sesta a partire dalla *princeps*. Dopo

* Recensione a NICCOLÒ FRANCO, *Dialogi piacevoli*, a cura di Franco Pignatti, Manziana, Vecchiarelli, 2003, pp. 426.

quest'edizione, complice anche il processo inquisitoriale al quale Franco fu sottoposto tra il 1568 e il 1570, bisognerà attendere il 1590 perché l'opera venga ristampata: entro la fine del secolo conoscerà altre sei edizioni, tutte però purgate per opera del frate Girolamo Giovannini da Capugnano.

A ben vedere le autorità ecclesiastiche avevano ragione di guardare con sospetto ai *Dialogi*, spregiudicati e feroci nella critica ad una società presentata come corrotta in ogni sua componente. La critica di Franco era perdipiù posta sotto la protezione di due numi tutelari straordinari e pericolosi: Luciano e, soprattutto, Erasmo, il «divino Erasmo», «stupore del secolo» (p. 215), il «grande Erasmo» (p. 303). Si trattava di un connubio dirompente, orgogliosamente rivendicato da Franco quale fonte di ispirazione fin dal secondo Dialogo: «[...] anderò a trovare Luciano, perché sempre gli volsi bene, gli darò mille basci e farò seco un'amicitia eterna. Il simile farò con Erasmo, al quale farò intendere che gli Erasmici tutta via regnano al dispetto de i Ciceroniani» (p. 186). Un'affermazione che lascia intendere come la partita che i *Dialogi* ingaggiano con la cultura contemporanea sia giocata su un duplice piano: etico e religioso ma anche letterario. Ad essere in gioco è insomma tanto il complesso di valori che reggono la società quanto la cultura che di quei valori è, al contempo, prodotto e fondamento.

Rappresentanti e campioni di questa cultura sterile e irrimediabilmente nutrita di menzogne sono i poeti ed i filosofi, ai quali è dedicato il Dialogo IX nel quale sono satireggiate le ambizioni di questi due categorie, superbamente fiere del loro vuoto sapere: «Due cani non possono rodere tutti un osso. Poeti e philosophi sono tutti d'una spetie quanto al non volere né uguale né superiore ne la lor vita» (p. 322). La riflessione sulla letteratura svolta dal Franco non si arresta però a questa componente negativa, peraltro diffusa in ampi settori della cultura a lui contemporanea, dimostrandosi capace di un'attenta analisi delle strade che, a quell'altezza, si potevano o meno ritenersi praticabili da parte dei letterati. Il terzo Dialogo presenta infatti una figura notevole, Eolophilo, ambizioso letterato di nessun valore impegnato «a farsi largo campo nel cielo» (p. 196), cioè a guadagnare imperitura gloria con l'esercizio delle lettere. A tal fine si dichiara deciso a scrivere di guerre in ottava rima: convinto dal suo interlocutore, Sannio, che la strada scelta non è fruttifera, perché percorsa ormai in modo incomparabile da Ariosto, opta successivamente per diventare traduttore, poeta petrarchista, scrittore di prefazioni per opere di grandi ingegni, ciceroniano. Alla fine decide che la strada migliore è quella di vestirsi con dignità, avendo cura di farsi crescere una barba lunga e ben curata, capace di conferire un'aria rispettabile e professorale. Si tratta, come si vede, di una rassegna degli orientamenti dominanti della cultura contemporanea dalla quale sembra emergere un'impasse, un blocco e, assieme, un'incapacità dei letterati di uscire dal cammino

prederminato dell'imitazione e dell'ossequio ai modelli, un'evidente incapacità di sperimentare strade nuove (e si legga nel dialogo VI l'accusa ai poeti: «quegli tra loro son tenuti più illustri, che più si servono de gli scritti altrui», p. 259). La brillante trovata finale del letterato che che consegue la gloria grazie alla sua barba ben curata e alle «paroline e greche et hebree» (p. 212) che lascia cadere con noncuranza nel suo discorso riassume bene il senso di una cultura isterilita, compendiata più volte da Sannio col termine «alchimia». Si può forse ricordare qui che si tratta dello stesso termine impiegato nell'identico torno d'anni da Folengo per definire a sua volta la poesia moderna; leggiamo infatti nel *Baldus* (XXII, 77-79): «Si mihi Pontanum proponis Sanque Nazarum, / si Fracastorium, si Vidam, sive Marullum, / crede mihi, alchimia est quidquid dixere moderni».[1] Sebbene in questo caso l'affermazione sia circoscritta alla poesia latina umanistica, essa appare guidata dallo stesso senso di insoddisfazione nei riguardi della letteratura; e comune ai due autori sembra essere la sperimentazione di un nuovo genere, il poema macaronico per Folengo, il dialogo lucianesco in volgare per Franco. Come osserva Pignatti nella sua introduzione il lucianismo «fa pur sempre del Franco un interprete avvertito, nel sostanziale isolamento in cui si muove, di una temperie culturale il cui spazio si stava erodendo rapidamente e che soprattutto aveva trovato espressione in latino e con forti retaggi eruditi, mentre le novità del Franco erano il volgare e l'assenza di una forte pregiudiziale classicista, che lo proiettavano in una posizione inedita rispetto agli autori dell'umanesimo» (pp. 14-15).

Questa letteratura risultato di alchimia, quindi di inganno, ben si adatta ad una società dalla quale sembra essere sbandita la virtù, cacciata da un vizio multiforme capace di insinuarsi in tutti i settori della vita come testimonia il Dialogo IV nel quale sono introdotti alla presenza di Caronte, come in una danza macabra, i rappresentanti delle diverse attività umane: una meretrice, un tiranno, un mercante, un pedante, un soldato e, sullo sfondo, come un coro silenzioso, ancora una volta, poeti e filosofi. Nessuno di questi è in grado di pagare a Caronte l'obolo dovuto perché tutti, a diverso titolo, per inettitudine o mancanza di virtù non sono stati capaci di procurarsi il soldo necessario: fuor di metafora, sono stati incapaci di meritarsi l'accesso all'al di là. Franco impiega qui un motivo satirico presente in certe pasquinate nelle quali si presenta il defunto Pontefice che, giunto alle soglie del cielo, non è in grado di pagare l'obolo per aver sperperato tutto in vita. Si tratta però di un motivo che, con varianti, è possibile rintracciare in vari testi dal *Momus* dell'Alberti allo *Iulius exclusus* di Erasmo a Curione e Alfonso de Valdés. È presente anche nel

[1] «Se mi metti avanti i vari Pontano, Sannazaro, Fracastoro, Vida o Marullo, credimi, è oro falso quello che hanno poetato i moderni», cito dall'edizione a cura di M. CHIESA, Torino, Utet, 1997, pp. 880-881.

Baldus di Folengo, ma in prospettiva ancor più radicale: ad essere escluso dal cielo, qui capovolto ed identificato con l'inferno, è, in questo caso, addirittura un santo abate.

La conclusione che Franco trae è amara ed espressa per bocca di Giove, immaginato mentre presiede un concilio di Dei che, secondo Pignatti, potrebbe adombrare il Concilio che, preparato dal *Concilium de emendanda ecclesia*, da più parti si auspicava per sanare le fratture della cristianità; il mondo va interamente rifondato: «Il mio parere sì è che si rauni la congregatione di tutti gli Dei [...]. Non vorrei che, havendo io per ciò a rovinare il mondo et a riformarlo di nuovo, fare cosa che non fusse di comune consentimento» (p. 268). Assieme al mondo, tuttavia, nella visione di Franco appare necessario rinnovare e riformare anche il cielo. Questo almeno sembra essere il messaggio che trapela dal Dialogo I nel quale a Sannio, giunto ai cancelli del cielo con la guida della Virtù, viene interdetto l'accesso. È lo stesso Mercurio, portavoce di Giove, ad affermare: «Si vanta d'essere venuto al cielo con la guida de la vertù, il che non harrei mai creduto, s'io non l'havessi veduto con gli occhi istessi» (p. 103).

Segue un catalogo delle ingiustizie e delle ribalderie degli dei, destinate a ripercuotersi e riflettersi sul mondo nel quale «non sguazzano se non perfidi, ribaldi, iniqui, sacrilegi, homicidi, irreligiosi» mentre «i boni, i virtuosi e coloro che meritano e bene e gratia e favore del cielo si veggono in abbandono» (p. 157) così che «la Carità è morta, la Vertù sbandita, la Bontà profligata, la Religione poco stimata, la tirannide essaltata e la vanità abbracciata» (p. 158). Per questi motivi gli dèi iniqui, come più avanti nel secolo sosterrà Giordano Bruno ne *Lo spaccio della bestia trionfante*, vanno cancellati, ed il cielo riformato: è abbastanza facile scorgere, celate dietro le maschere degli dèi antichi, le vibranti istanze del Franco nei confronti della riforma di una religione che versa in uno stato di profonda crisi.

Il testo di Franco è pubblicato immediatamente a ridosso dell'evento – la dieta di Ratisbona – che sancirà la fine delle speranze di rinnovamento così come si erano andate concependo, formulandole secondo nuove e diverse modalità. Anche per questo motivo, oltre che per quelli elencati e per le sue qualità letterarie, che ne rendono assai godibile la lettura, era importante poterne disporre in veste affidabile, come ci si presenta ora grazie alla meritoria fatica di Franco Pignatti.

MARCO FAINI

Storia di un infanticidio*

Lucia Cremonini uccise e fu uccisa. Uccise suo figlio, appena l'ebbe dato alla luce perché era un figlio indesiderato. Fu uccisa mediante impiccagione sulla pubblica piazza perché la giustizia facesse il suo corso: casualmente il corpo dell'infanticida fu dato per la "pubblica anatomia". Una storia come altre in età moderna, una vicenda esile che Adriano Prosperi ha utilizzato per delineare complesse vicende della storia religiosa (ma non solo) in Italia e in Europa, indicando nel contempo alcuni campi di ricerca forieri di sviluppi, anche se per la verità non ogni passaggio del libro, diviso in tre parti con una postfazione, appare ugualmente convincente.

Nella prima parte l'Autore esamina la «storia» di Lucia nella sua estrema semplicità. Il 5 dicembre 1709 Lucia Cremonini, sola, diede alla luce un figlio maschio che uccise immediatamente dopo la nascita con le proprie mani, mediante un coltellaccio da cucina, «mettendoli la punta di detto cortello nella gola» (p. 126). Fu denunciata da un vicino e presto, per l'autorità costituita, i fatti furono di una chiarezza cristallina: le perizie, le testimonianze, il ritrovamento nel misero alloggio della donna del corpo del piccolo, e infine la confessione di Lucia del 31 dicembre posero fine all'indagine, e confermarono l'iniziale accusa di infanticidio. L'avvocato d'ufficio (Lucia era troppo povera per pagarne uno) tentò una blanda difesa, sostenendo che il gesto fosse stato compiuto dalla donna per salvare il proprio onore, poiché Lucia non era sposata ed aveva subito violenza da un «prete giovane» durante il Carnevale precedente, producendo anche alcune prove della sua onorabilità (p. 14), ma non ci fu nulla da fare: fu condannata a morte. Apparentemente, dunque, un semplice caso di infanticidio e un'inevitabile condanna a morte.

L'Autore tuttavia si interroga sulle concezioni, sulle conoscenze, sui riti in età moderna, su tutti gli aspetti insomma connessi a questo infanticidio e attorti alla breve vita di Lucia, la cui storia è «intessuta con quei due distinti fili che si intrecciano in proporzioni e forme diverse nell'ordito di ogni vita: il grigio filo di ciò che si ripete di generazione in generazione e di cui è stato detto "niente di nuovo sotto il

---

* Recensione a ADRIANO PROSPERI, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Torino, Einaudi, 2005.

sole", e quell'altro filo che porta una volta e solo una volta la nota inconfondibile di un colore destinato a non riapparire mai più» (p. 17). Una storia in parte ripetibile, in parte irripetibile come la vita di ogni essere umano.

La disamina del sostrato culturale e sociale di Lucia inizia da un evento tragicamente ripetibile, l'infanticidio. Tollerato o meno dalle società, esso è stato al centro di un'immagine ossessiva, cioè di «gruppi umani capaci di stabilire la propria coesione» sulla base dell'uccisione di un bambino (p. 20). Di questa nefandezza furono dapprima accusati gli Ebrei, con l'istituzione di un nesso obbligato tra la dottrina eucaristica della presenza reale di Cristo, promulgata dal Concilio Lateranse IV (1215), e «l'ebreo deicida e sacrilego», nesso costituito dall'ossessione dell'infanticidio rituale ebraico (p. 24). Successivamente furono gli eretici accusati di cementare i loro legami con infanticidi, anche se fu soprattutto la strega ad ereditare il carico infamante di questa accusa (p. 26), riversatasi poi, come testimoniano i numerosi processi per stregoneria, sulle levatrici, donne poste in uno snodo critico tra la vita e la morte (p. 33): e, infatti, le levatrici, furono oggetto dell'intervento controriformista, cosicché furono integrate nel sistema di controllo del clero post-tridentino, da un lato «con l'aggressione inquisitoriale antistregonesca», dall'altro debitamente acculturate (p. 38). Nel tempo però avvenne una lenta mutazione della percezione dell'infanticidio, certo in parte adottato come sistema di controllo dell'equilibrio familiare in una società agraria dove la femmina era troppo poco produttiva: esso passò da «da peccato a reato», cioè si trasformò da colpa gestita dalla chiesa a crimine gestito dallo Stato, tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento (p. 56). L'attenzione verso il reato di infanticidio aumentò poi nel tempo e raggiunse il suo culmine nella cultura del Settecento quando si arrivò anche ad una definizione giuridicamente e socialmente stabile di infanticidio, cioè «il delitto commesso dalla madre contro il figliolo neonato» (pp. 71-72).

Nella seconda parte del libro si esaminano invece gli "attori" di questo dramma: la madre di Lucia, Lucia stessa solo ventitreenne, il prete con il quale essa concepì il figlio e infine il figlio. La vita di Lucia Maria sembra segnata dalla povertà e dall'ignoranza: destinata a servire persone più ricche ed acculturate di lei, con l'unica speranza di un matrimonio onorevole, si presenta ai nostri occhi immersa in una straordinaria e crudele solitudine: «Son sempre stata da me sola» (p. 8). Sua madre sembrò addirittura prendere le distanze da quella figlia, ai suoi occhi ormai condannata, forse per evitare che l'infamia cadesse anche su di lei, compromettendo il suo precario tenore di vita. Il prete che violentò Lucia, in una società in cui il sacerdozio rappresentava l'unica fonte di mobilità sociale (ma l'Autore dimentica l'esercito, la carriera militare come elemento almeno parziale di mobilità sociale) e in cui il clero godeva del privilegio del foro ecclesiastico, rendendo tutti gli eccle-

siastici di fatto difficilmente condannabili, non fu neppure cercato dalle autorità: forse lo si sarebbe potuto reperire rapidamente, essendo comparso con Lucia in una taverna pubblica, ma così non fu (p. 6). Del rapporto che il sacerdote ebbe con Lucia, o meglio della violenza cui egli sottopose Lucia durante il Carnevale, colpisce la brutalità alla quale forse tutte le donne dell'epoca erano sottoposte: «nonostante la campagna delle autorità ecclesiastiche di età tridentina e dei poteri pubblici per condurre il matrimonio all'interno dell'edificio sacro e per regolamentare le forme dei preliminari amorosi, nella realtà delle classi popolari il corteggiamento continuò a lungo a presentarsi come una richiesta sessuale del maschio in vista di un possibile matrimonio», celebrato spesso dopo la nascita di uno o più figli (p. 111). E infine il figlio. Il crimine di Lucia era ancor più grave agli occhi della società in cui essa viveva perché la sua mano aveva ucciso un maschio: le femmine erano discriminate, o uccise alla nascita, o allontanate dal nucleo familiare (p. 45 sgg.). Colpa ancor più grave era l'avere ucciso il figlio del suo grembo senza Battesimo, condannandolo a non essere salvato; la chiesa cattolica, infatti, sosteneva l'impossibilità della salvezza eterna per i bimbi non battezzati (p. 179).

L'importanza del Battesimo, in età moderna, non è limitabile al suo straordinario significato religioso, ma si situa molto al di là; innanzitutto il Battesimo ebbe una sua funzione di rito di passaggio, traducendo la nascita da fatto di natura a fatto di cultura (p. 197). Non solo: socialmente, negare il Battesimo voleva dire negare la legittimità dello Stato che proprio dal Cristianesimo derivava la propria legittimazione (p. 187); e ciò spiega anche l'accanimento di tutte le dottrine, riformate e no, contro gli Anabattisti, percepiti come sovversivi dell'ordine costituito. La morte senza battesimo significava dunque non beneficiare della salvezza eterna, la cui «esclusione simbolica era segnata anche nella forma della sepoltura che non poteva avvenire in terra benedetta» (p. 198). Bisognava dunque limitare il più possibile queste "perdite": a questo problema, diffusissimo vista l'alta mortalità prenatale e perinatale, presto "la scienza del miracolo" portò aiuto.

L'esame della nascita e dell'origine dei santuari a "répit" costituisce davvero una delle parti più riuscite ed interessanti del libro. In questi santuari si cercava con eccellenti risultati di far "risorgere", anche per soli pochi secondi, il bimbo morto senza battesimo, in modo da riuscire ad amministrare un battesimo «d'emergenza», consentendo così di seppellire il bimbo in terra benedetta, sperare nella salvezza eterna, pacificare lo spirito del morto, altrimenti ritenuto destinato a vagare tra i vivi. La diffusione di questi santuari avvenne dopo il concilio di Firenze e dopo il concilio di Trento, trasformando il miracolo «occasionale» in «pratica regolare all'interno di santuari specializzati», con procedure (o se si vuole: stratagemmi) ricostruibili: era «il calore prodotto dai ceri accesi e dalla folla circostante a produrre

l'illusione di un ritorno di colore sui volti degli infanti morti», oppure era il passaggio rapido da una temperatura alta ad una più bassa, che consentiva ad una piuma posata sulle labbra del bimbo di sollevarsi a causa della differenza di temperatura, a dare l'illusione del miracolo (pp. 204-207). Subito il bimbo era battezzato, la Salvezza eterna garantita almeno quanto l'elemosina.

La geografia di questi santuari riflette il loro uso apologetico: è un fatto che il miracolo avvenisse più spesso alle frontiere dei paesi protestanti, ma in generale questi santuari erano diffusi in tutta Europa e frequentatissimi, senza che l'Inquisizione, ormai preposta in piena Controriforma anche al controllo del miracolo, «provasse seriamente a fare qualcosa». Socialmente inoltre questi santuari furono anche «una reazione alla teologia ufficiale con la creazione [...] di rituali correttivi di un dogma impopolare», e la loro origine, per così dire "egualitaria", consente di estenderne la loro esistenza fino ai primi dell'Ottocento (pp. 208-209).

Altro sviluppo di questa necessità di salvare le anime dei nascituri si ebbe nella scienza medica: per salvare il maggior numero di anime possibili e non ricorrere al "miracolo", infatti, la medicina del tempo si mobilitò cercando un sistema per "dare l'anima" al nascituro, inizialmente compromettendo spesso la vita della partoriente; l'imprevisto risultato «fu l'elaborazione di una tecnica chirurgica -il cesareo in vita- capace di risolvere positivamente i parti difficili e di salvare la vita terrena delle donne», ma prima di garantire la vita al nascituro e alla madre, «il cesareo fu il mezzo per dare l'anima alla creatura» (pp. 215-217).

Ma che cos'era quest'anima? Il problema dell'anima è stato considerato da tre diversi punti di vista, stupore per le origini di questo *quid* che sussiste nell'essere umano nato, angoscia della fine, e infine come ragionamento analitico sulle diverse funzioni che denotano le funzioni vitali come il respirare. Ed è stata la morte l'osservatorio privilegiato per studiare questi aspetti, perché è proprio essa a (poter) togliere valore alla vita stessa. Il Cristianesimo fece della vita dopo la morte, dell'aldilà il tema centrale, cambiando il punto di vista precedente: «la speranza, talvolta certezza, di essere tra gli eletti del regno di Dio» fu il punto chiave della nuova religione, considerato che nell'Ebraismo non v'era traccia di una promessa di vita oltre la morte, come rilevato da Spinoza (pp. 224-225). I testi di san Paolo lasciarono poi al Cristianesimo una forte opposizione tra corpo e anima, da potersi risolvere solo «col dissolvimento del corpo»: certo «la promessa cristiana di vittoria sulla morte apriva uno spazio immenso alla speranza» (pp. 227-228). Il dibattito sull'anima si riaprì tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento e entrò di diritto nelle discussioni post Riforma luterana. Queste discussioni teologiche rafforzarono la tendenza a riservare agli uomini di chiesa le questioni relative all'anima (p. 237), anche se i medici non erano disposti quanto i filosofi al silenzio: furono i

medici che nella ricerca dell'anima avanzarono per primi l'idea di poter uccidere la madre per salvare l'anima del nascituro, idea recisamente negata nel 1574 dalle autorità ecclesiastiche (p. 242). L'interesse della scienza medica portò così l'attenzione intorno all'animazione del feto umano: la svolta in questa direzione si lega al nome di Thomas Fyens (1567-1631) che nel suo *De formatrice foetus liber, in quo ostenditur animam rationalem infundi tertia die* del 1620 rilevava scientificamente l'invalidità delle precedenti teorie, e prendendo alla lettera la teoria aristotelica di anima come forma, avanzava l'ipotesi che «l'anima razionale viene infusa da Dio non oltre il terzo giorno dal concepimento». Si completava così quel percorso di un'anima umana «totalmente indipendente dal corpo non solo dopo la morte ma perfino al momento della nascita» (p. 258-260), che si poteva leggere come affermazione di una priorità anche cronologica dell'anima rispetto all'organizzazione del corpo oppure come identificazione pura e semplice tra l'anima individuale e l'organismo vivente. Sull'opera di Fyens si accese immediatamente una vivace polemica, ma per lo più interna al mondo cattolico come testimonia la posizione di Paolo Zacchia, secondo il quale l'anima era presente nel feto umano fin dal primo momento della fecondazione, in una stretta alleanza tra teologia e medicina (pp. 265-267). La comprensione delle origini della vita umana «fu la sfida raccolta da una cultura imbevuta di rappresentazioni religiose: su tutte le ricerche, dunque, gravavano ipoteche teologiche diverse e conflittuali» (p. 268). Si è rilevato che il mondo cattolico vedeva nel battesimo «la condizione necessaria per una piena identità umana», giungendo a proposte estreme come quella avanzata da Girolamo Fiorentini (1602-1678) che sostenne nella sua *Disputatio de ministrando Baptismo humanis foetibus abortivorum*, la necessità di battezzare tutti i feti abortivi: se il feto era subito animato da Dio e se sull'infante non battezzato incombeva la condanna eterna, non poteva sussistere altra soluzione e le madri, per la salvezza del bimbo, dovevano essere pronte a morire, così come i medici non dovevano preoccuparsi di accelerare l'agonia della partoriente pur di battezzare il feto. Una proposta solo apparentemente ardita, ma che era in realtà la logica conseguenza di un percorso, dove le conoscenze mediche sull'embrione umano erano piegate immediatamente a deduzioni teologiche (p. 276). Infine si tenga presente che fu «nella concezione cristiana della sopravvivenza eterna dell'anima individuale che si situa la radice di un cambiamento profondo della nozione di "persona": il defunto, l'assente dal mondo dei vivi non è solo un'immagine, una maschera, ma è una realtà vivente» (p. 288). Il concetto di persona fu riferito «non genericamente all'individuo ma alla sua componente più elevata e spirituale, l'anima razionale» (p. 291), e derivava dalle discussioni sulla natura divina di Gesù.

Nella terza parte l'autore esamina l'epilogo della vicenda, epilogo scontato considerato quanto si è osservato: il bimbo si era già incamminato verso il Limbo, Lucia si incamminò verso la morte. La condanna a morte ripagava la società dell'offesa ricevuta, e non privava il condannato della vita eterna: questa salvezza era enormemente importante. Lucia fu perdonata dalla religione, «accolta e consolata» da un'apposita confraternita di "confortatori" che garantivano, oltre ad un percorso "guidato" verso il patibolo, anche la sepoltura in terra consacrata da cui teoricamente il condannato a morte era escluso. E poco importò allora che il corpo di Lucia fosse dato, spettacolo nello spettacolo dell'esecuzione, per la "pubblica anatomia": la società fu risarcita, la sua anima fu salvata.

Nella postfazione l'Autore si sforza di motivare la scelta di scrivere un libro su una vicenda esile e forse non così rara come fu quella di Lucia Cremonini, evidenziando il proprio profondo coinvolgimento nella sua storia. La vita di Lucia oggi, in un'epoca in cui «la modificabilità tendenzialmente illimitata dell'individuo si accompagna alla celebrazione dell'individualismo come valore supremo» (p. 357), ha un interesse specifico, poiché la cultura occidentale presuppone che il legame biologico della maternità, l'amore della madre per la propria creatura sia sicuro, inviolabile. La madre che dà la morte al figlio non è concepibile, quasi quanto l'uccisione dei genitori da parte della prole: ed è per questo che la cronaca ci delizia con dettagli sull'omicidio del figlio o del genitore per mesi, mentre una "qualsiasi" strage viene liquidata dai media in pochi giorni. La violazione di questo legame naturale tra madre e figlio, porta ad uno spaesamento che lo storico cerca di comprendere. Forse nel caso di Lucia però il lettore è colpito dal suo destino, dalla sua "storia" reale: colpisce il lettore "la giustizia" esercitata contro una donna, povera e ignorante; colpisce il lettore la profonda solitudine di fronte alla giustizia di una ragazza madre, come oggi si direbbe, e il suo essere condannata prima ancora di essere processata. Ai tanti quesiti, evidenziati nella postfazione, cui Adriano Prosperi ha cercato di dare soluzione, se ne possono aggiungere ancora: quella stessa giustizia avrebbe potuto condannare una donna nobile e ricca, invece di Lucia? Oppure esistono tante giustizie, tante sentenze, e quella bilancia a volte si sposta, pur impercettibilmente, a favore di chi può permettere un miglior "azzeccagarbugli"? Si può clonare un essere umano? Ad alcune di queste domande lo storico cerca di dare risposta, perché la storia è «la scienza dell'uomo nel tempo» (p. 358): e lo storico si chiede anche che cosa distingua la vita dalla non vita, il sussistere o meno un essere umano. L'anima?

GIANMARIO ITALIANO

RECENSIONI

EMILIO COMBA, *Claudio di Torino*, introduzione di Carlo Papini, Torino, Claudiana, 2004, (Piccola Collana Moderna, Serie storica, 105), pp. 208.

In vista del 150° anniversario della sua fondazione, la casa editrice torinese ha ripubblicato il saggio storico di Emilio Comba su Claudio, vescovo di Torino, vissuto fra VIII e IX secolo. Il nome del personaggio, in cui a metà Ottocento alcuni vollero riconoscere un "precursore" dei valdesi medievali e della Riforma protestante, fu scelto per "battezzare" la appena nata tipografia e poi casa editrice protestante.

Di origine spagnola, nominato intorno all'816 vescovo di Torino grazie anche al rapporto di fiducia che lo legava all'imperatore Ludovico il Pio, egli condusse una lotta sistematica contro la superstizione e in particolare contro i pellegrinaggi e il culto delle immagini, esprimendo forti dubbi anche sul primato dei successori di Pietro. Le sue posizioni, ispirate da una profonda conoscenza del pensiero agostiniano, gli alienarono le simpatie del clero locale e anche del suo protettore, fino a valergli numerose accuse di eterodossia, in particolare di arianesimo, pelagianesimo e manicheismo. Propria questa sua avversione all'esteriorità del culto ispirarono dunque le simpatie di vari storici ottocenteschio che gli attribuirono una funzione anticipatrice della Riforma e, in alcuni casi, di fondatore di una corrente di pensiero che sarebbe sfociata, più di tre secoli più tardi, nel valdismo.

Rispetto ad altri storici ottocenteschi di matrice protestante o anticlericale, in questo suo saggio storico pubblicato dalla Tipografia Claudiana nel 1895 (allora con sede a Firenze), Emilio Comba (1839-1904), docente di storia del cristianesimo alla Facoltà teologica valdese di Firenze, ne ricostruisce la figura storica, liberandosi (seppur a fatica) dalla tentazione di utilizzarla con intenti apologetici. Se da un lato, infatti, il titolo dell'opera designa quella di Claudio di Torino «*la protesta di*

un vescovo», ed al personaggio dedica un capitolo della sua opera *I nostri protestanti. I. Avanti la Riforma*, dall'altro, in questo saggio analizza sia la tradizione cattolica della sua "eresia" sia la «leggenda valdese», concludendo che «non vi fu dunque nessuna comunanza d'indirizzo fra Claudio e i Valdesi, né si può ragionare seriamente di vera continuazione della riforma claudiana nelle Valli delle Alpi Cozie».

MARCO FRATINI

La Nobile Lezione. La Nobla Leiçon. *Poemetto medievale valdese*, introduzione e note di Carlo Papini, nuova traduzione italiana di Luciana Borghi Cedrini, Torino, Claudiana, 2003, (Piccola Collana Moderna, Serie storica, 96), pp. 113, con 4 tavv. b/n. f.t.

Conservato in quattro esemplari manoscritti risalenti alla fine del XV e all'inizio del XVI secolo presso le biblioteca universitarie di Cambridge, Dublino e Ginevra, il poemetto medievale conosciuto come *Nobla Leiçon* è ritenuto uno dei testi fondamentali del valdismo nell'epoca di transizione dalla fase tardo-medievale a quella dell'adesione alla Riforma cinquecentesca.

Insieme ad altri sermoni e trattati, porzioni di testi biblici, raccolte di testi dei Padri della chiesa, poemetti a carattere religioso e morale ma anche bestiari, ricette di medicina popolare, libri di aritmetica e di grammatica questo testo era parte della cosiddetta "biblioteca dei *barba*", i predicatori itineranti che fra Tre e Quattrocento percorrevano le strade dell'Europa per visitare e tenere in collegamento fra loro le comunità valdesi disperse dalla Boemia alla Francia del Sud, dalla Svizzera alla Calabria. Confezionati in libretti di piccole dimensioni, spesso ispirati ad opere "cattoliche" adattate alle convinzioni di fede dei valdesi, redatti in provenzale alpino, essi costituiscono un *corpus* oggi disperso in numerose biblioteche europee. Il trasferimento dei manoscritti fuori dalle Valli Valdesi del Piemonte, per conservarli in luoghi più sicuri, avvenne nel travagliato periodo seicentesco. Durante le cosiddette "Pasque Piemontesi" del 1655, quando le truppe sabaude e francesi misero a ferro e fuoco le Valli Valdesi del Piemonte occidentale, i valdesi incaricarono l'inviato straordinario dell'Inghilterra di Oliver Cromwell di portarne in salvo un buon numero. Così, una parte della collezione fu depositata nella Biblioteca dell'Università di Cambridge, mentre un'altra raggiunse Ginevra. Un'altra parte di

essi raggiunse il Trinity College di Dublino dopo essere passata fra le mani di alcuni dei più rappresentativi eruditi dell'Europa moderna, come ricostruisce il recente libro di Marina Benedetti, *Il «santo bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*, Torino, Claudiana, 2006 [collana della Società di Studi Valdesi].

MARCO FRATINI

ANTONIO PERROTTA, *I valdesi a San Sisto, Guardia, Montalto, San Vincenzo, Vaccarizzo, Argentina e Piano dei Rossi*, Cosenza, Luigi Pellegrini editore, 2005, pp. 310.

Facendo ricorso alla documentazione già nota con alcune interessanti integrazioni, soprattutto per quanto riguarda la corrispondenza fra il clero locale e la congregazione romana del Sant'Uffizio, il libro di Antonio Perrotta ripercorre correttamente le vicende dei valdesi della Calabria lungo un secolo di storia, dalla predicazione di Gian Luigi Pascale alle tracce di metà Seicento.

Evento decisivo per gli esiti della presenza valdese nel Mezzogiorno, la strage dei valdesi della Calabria a metà Cinquecento è stata spesso assunta anche come simbolo dell'azione repressiva avviata da Pio V per l'eliminazione del dissenso religioso nella penisola (sulla strategia del cardinale Ghislieri e sul problema del «peccato in moltitudine» legato alla questione valdese si veda ora l'interessante saggio di Pierroberto Scaramella, *Pio V e la repressione dell'eresia in Italia meridionale nella corrispondenza inquisitoriale dal Regno (1551-1565)*, in *Pio V nella società e nella politica del suo tempo*, a cura di Maurilio Guasco e Angelo Torre, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 85-110).

Tuttavia, al di là della ricostruzione degli avvenimenti che rapidamente si susseguirono fino alle strage e che colpirono gli insediamenti del territorio cosentino – di cui l'autore mostra una profonda conoscenza, impegnandosi anche in una ricerca che fa ricorso alle tracce toponomastiche – mi preme sottolineare un altro aspetto che mi sembra finora poco indagato e che invece comincia ad affiorare qua e là in alcuni documenti, in parte inediti, che compaiono nell'appendice.

Mi riferisco alla questione dei legami fra le comunità calabresi e altri luoghi della presenza valdese: le Valli valdesi, Ginevra, gli altri insediamenti valdesi nel Mezzogiorno d'Italia.

Per quanto riguarda le Valli valdesi, i legami con l'Italia meridionale sono di lunga data e già noti, essendo gli insediamenti della costa tirrenica (così come quelli dell'entroterra foggiano) il prodotto di un fenomeno migratorio di intere famiglie originato dalle vallate alpine tra Piemonte e Delfinato (si pensi ai due contratti relativi al noleggio di imbarcazioni dal porto di Marsiglia verso Napoli e Paola risalenti al 1477). Anche per quanto riguarda la predicazione, i contatti furono frequenti, dal Trecento in poi, grazie all'attività itinerante dei *barba* che assicurava la sopravvivenza di questa rete di famiglie e "comunità" disseminate in varie regioni d'Europa.

Dato il rischio di isolamento in cui, anche in Calabria come altrove, vennero a trovarsi i gruppi sparsi di valdesi, la possibilità di sopravvivenza divenne per loro sempre più legata alla necessità di collegarsi con altre realtà esterne. In particolare quelli calabresi, in fuga dopo le stragi (per farsi un'idea da un punto di vista numerico si veda la tabella a p. 153, che conta 450 fuggitivi), cercarono l'aiuto di fratelli in fede nelle Valli valdesi e a Ginevra. Un legame che comunque continuò a sopravvivere anche dopo la strage, se un documento pontificio dell'agosto del 1592, redatto su sollecitazione della congregazione del S. Uffizio, prescriveva che «de ditta terra senza licenza inscritta della Santa Inquisizione sud.ta possa andare, mandare né scrivere in Piemonte, in Geneva, o vero in qual si voglia parte ove sono eretici o d'heresie sospetti» (appendice documentaria, p. 257).

Per quanto riguarda Ginevra, invece, un'altra fonte importante, gli elenchi di rifugiati italiani tra XVI e XVII secolo, pubblicati da John Barthélemy Galiffe nel 1881 (*Le Refuge italien de Genève aux XVIme et XVIIme siècles*) sulla base dei registri di residenza della città, forniscono informazioni utili sui molti riformati (valdesi) provenienti dalla Campania, dalla Calabria, dalla Puglia. Per restare all'area calabrese, sono citati una dozzina di personaggi giunti da Guardia e cinque da San Sisto, alcuni dei quali risultano fuggiti a Ginevra ben prima del 1561, forse un segno del fatto che il clima si era fatto già particolarmente difficile. Fra questi alcuni erano forse giunti per motivi di studio, come Giovanni Battista Aurelli (o Aureli), il quale nel 1559 risultava iscritto all'Accademia ginevrina e nel 1570 divenne pastore della chiesa evangelica di lingua italiana a Londra.

Due aree, il Piemonte e la città di Ginevra, che dunque mantennero a lungo legami con i valdesi del sul Italia, di cui sappiamo ancora poco.

Ancora meno, invece, conosciamo dei legami fra le varie piccole aree di insediamento valdese nel Mezzogiorno: il territorio cosentino, l'entroterra foggiano (noto grazie agli studi di Mario Scaduto sulle conversioni degli anni Sessanta del Cinquecento operate dai gesuiti) e il beneventano (recentemente studiato da Alfonso Tortora in *Presenze valdesi nel Mezzogiorno d'Italia*, pubblicato tre anni or so-

no), aree non sempre facilmente raggiungibili via terra, separate dalle asperità boscose degli Appennini.

Già in un documento pubblicato da Luigi Amabile nel 1892 (*Il Santo Officio della Inquisizione in Napoli*), relativo al "censimento" dei "fuochi" di poco posteriore al 1561, si legge di un certo «Tomase Calvino», da circa due anni «contumace del delitto de eresia [...] morto in Puglia da circa un anno, le sue robe le ha tenute et tene il regio fisco. In S. Sisto è la moglie poverissima con figli piccoli» (riproposto da Perrotta a p. 199).

In una lettera del 23 giugno 1561 (pubblicata da Antonio Perrotta a p. 247), immediatamente successiva alle stragi calabresi, l'arcivescovo di Reggio Calabria si rivolgeva con viva preoccupazione al cardinale alessandrino chiedendo di «provvedere a tutte le terre quali sono per questo regno de simili nationi come sono la Vulturara, le Celle, Faite, Monte Agato et altre perché tutti sono alli stessi errori», richiamando a mo' di esempio la vicenda di alcuni fuggitivi: «quelli havero fatto tanto romore di Santa Agata [di Puglia] sono stati quelli quattro che fuggirono della mantea [Amantea]».

Le scarne tracce di questo fenomeno, qui esemplificate solo brevemente, opportunamente collegate fra loro, potranno forse, in seguito a nuove ricerche, fornirci una nuova mappa degli insediamenti dei gruppi valdesi nel Mezzogiorno e dei loro spostamenti, una vera e propria «ragnatela migratoria» (secondo la definizione utilizzata da Alfonso Tortora), fondata non solo su relazioni di natura economica, ma anche e soprattutto sulla necessità di mantenere i contatti in una situazione di dispersione e di marginalità. Una geografia di centri sparsi, in cui le comunità della Puglia, della Campania e della Calabria vanno ancora studiate nei loro legami con i valdesi alpini e con Ginevra, e – problema ancora mai affrontato – nei loro possibili rapporti con i riformati italiani, da Napoli alla Sicilia.

La ridefinizione di questo quadro geografico, finora considerato nelle sue singole micro-realtà, si fa necessaria in presenza di una situazione caratterizzata da alcuni elementi comuni, dall'origine migratoria alla configurazione socio-politica di queste aree del Regno di Napoli. Ne potrebbe emergere una migliore comprensione dei legami di fede e delle reti di solidarietà che indubbiamente dovevano esistere fra le comunità valdesi di Campania, Puglia, Calabria (e Sicilia). Ne potrebbe infine scaturire una nuova geografia del valdismo nell'Italia meridionale, che, dotato di una propria specificità, sarebbe giustificato riunire sotto la comune etichetta di *valdismo mediterraneo*.

MARCO FRATINI

MASSIMO ZAGGIA, *Tra Mantova e la Sicilia nel Cinquecento*, 3 voll. (vol. I: *La Sicilia sotto Ferrante Gonzaga 1535-1546*; vol. II, *La congregazione benedettina cassinese nel Cinquecento*; vol. III: *Tra Polirone e la Sicilia. Benedetto Fontanini, Giorgio Siculo, Teofilo Folengo*), Firenze, Olschki, 2003, pp. IX-1205.

Mantova e la Sicilia nel Cinquecento, due aree geograficamente lontane, caratterizzate da vicende politiche differenti, delle quali però l'autore, con una ricerca ponderosa e documentatissima, ricostruisce i legami politici e culturali, in cui si inseriscono le traiettorie intellettuali di alcuni personaggi di spicco del Cinquecento religioso italiano.

Fra il 1535 e il 1546 la Sicilia fu governata da Ferrante Gonzaga, decennio durante il quale essa, pur mantenendo la sua fisionomia di mondo plurilingue e multiculturale, visse una fase di trasformazione socio-politica che la portò ad assumere un'identità regionale italiana (riassunta in modo emblematico con l'ingresso dell'isola nella *Descrittione di tutta Italia* di Leandro Alberti, nel 1561).

Il viceregno del Gonzaga coincise con una fase interessante per quanto riguarda la circolazione di idee non ortodosse in materia di religione, anche grazie alla sospensione dei poteri giurisdizionali del tribunale dell'Inquisizione spagnola per tutti i delitti che implicassero la pena capitale e che non fossero connessi a questioni di fede, che Carlo V concesse nel 1535, per la durata di cinque anni, al termine dei quali lo stesso viceré riuscì ad ottenere un prolungamento per altri cinque.

Una situazione di relativa tolleranza in cui, pur dopo la svolta degli anni 1541-42 in materia di contrasti religiosi, Ferrante poté chiamare in Sicilia (facendo seguito a precedenti tentativi, falliti, a partire dal 1537) il già discusso predicatore cappuccino Bernardino Ochino (il quale predicò in varie località dell'isola nella primavera del 1540) e il francescano conventuale Benedetto da Locarno. Senza per questo ricercare nel nuovo viceré simpatie per le idee riformate, dobbiamo pur tenere conto del forte legame che egli intratteneva con il fratello, cardinale Ercole, sensibile alle istanze del dialogo religioso e alle proposte di riforma interna della Chiesa di Roma, sulle posizioni dell'evangelismo di Contarini e Giberti, ma anche protettore dello stesso Ochino fino alla fuga di questi nel 1542, senza dimenticare le sue simpatie per Vergerio.

In questo quadro, caratterizzato da una vivace diffusione delle idee riformate, spicca la presenza in Sicilia di due importanti figure – membri della congregazione

benedettina cassinese, canale di collegamento con altri centri della penisola fra cui il monastero di San Benedetto Po, presso Mantova – quali Benedetto Fontanini (dal 1537 al 1544, quando scrisse il noto trattato sul *Beneficio di Christo*) e Teofilo Folengo (fra 1539 e 1544): al soggiorno di questi due personaggi sono dedicate due corpose sezioni del terzo volume. Infine, non bisogna dimenticare che, sempre in quegli anni, si svilupparono in Sicilia alcuni percorsi spirituali destinati poi a maturare, anche altrove, posizioni nettamente "eterodosse": Camillo Renato (da Lentini), Giulio Cesare Pascali, l'altro benedettino Giorgio Rioli (noto come Giorgio Siculo), i messinesi Lorenzo Romano, Giovanni Francesco Verdura e Bartolomeo Spatafora.

MARCO FRATINI

SIMONA NEGRUZZO, *L'armonia contesa. Identità ed educazione nell'Alsazia moderna*, Bologna, Il Mulino («Percorsi»), 2005, pp. 396.

«Ville des routes et terre de rencontres», Strasburgo e l'Alsazia di Ancien Régime si trovano in una posizione geografica di frontiera, posta sull'asse commerciale e politico renano. La tradizione di città libera, dotata di una certa autonomia già in epoca imperiale (la romana *Argentoratum*), assicurò la sopravvivenza e il rafforzamento di una società guidata da un patriziato cittadino in grado di gestire i cambiamenti politici e culturali fra Umanesimo e Riforma, fino all'annessione alla Francia nel 1681. Questa sua tradizione di indipendenza e apertura culturale, in un'area di cerniera al centro del continente, esposta al continuo confronto fra le tradizioni culturali romanza e germanica, le procurò fama di città aperta e tollerante, spesso rifugio di eretici e perseguitati (in ciò simile alla non lontana Basilea), da un lato mantenendosi autonoma contemporaneamente da Wittenberg e da Zurigo, e dall'altro in contatto con due differenti tradizioni cattoliche, quella gallicana, e quella dei paesi renani e della Germania meridionale.

In questo contesto istituzionale, lo sviluppo dato alle strutture educative, come fucina per la formazione dei funzionari regi necessaria per la vita degli Stati moderni, assolse ad una funzione fondamentale e costituì l'ambito culturale primario in cui vennero a confrontarsi (e anche a scontrarsi) due posizioni confessionali, due strategie culturali, due modelli educativi.

La necessità di assicurare una crescita intellettuale e fornire una disciplina della morale alle giovani generazioni, spingeva infatti entrambe le confessioni reli-

giose a dare vita a strutture educative delle quali vengono qui messe in evidenza le diverse radici culturali, i differenti percorsi di sopravvivenza, le variegate "missioni educative" e offerte formative, in un'epoca che andava elaborando strategie di accesso all'istruzione su vasta scala che si sarebbero imposte in tutto il continente.

«Il doppio è la chiave di lettura della storia culturale dell'Alsazia: doppia lingua, doppia confessione religiosa, doppia configurazione geopolitica». Attraverso la categoria del "doppio" l'autrice esplora lo spazio culturale della regione alsaziana durante l'età confessionale, in particolare analizzando la formazione delle istituzioni scolastiche e la messa a punto delle strategie educative.

L'evoluzione delle principali strutture educative nella regione alsaziana sono indagate anche nel loro rapporto con le istituzioni civili ed ecclesiastiche, facendone emergere le alterne fortune. Fra Cinque e Settecento si verificarono infatti grandi cambiamenti. Nacque la *Hoch Schule* gestita secondo il modello riformato di eredità umanista organizzato da Johannes Sturm, il quale riuscì a riunire a Strasburgo un personale docente di prima scelta, proveniente da varie parti d'Europa: fra gli altri, Bucero e Capitone dall'Impero; Dumoulin e Bauduin dalla Francia; Calvino e Bèze dalla Svizzera; Vermigli e Zanchi dall'Italia. A questa si contrappose la creazione dei collegi gesuitici voluti dall'autorità vescovile, con l'inaugurazione ufficiale dell'accademia di Molsheim nel 1618, che segnò l'esordio della confessionalizzazione controriformistica degli Asburgo. In questa situazione, non secondaria fu la trattativa per la conquista dei privilegi imperiali per l'Università strasburghese, ottenuti nel 1621, in cambio della rinuncia della città ad appoggiare l'alleanza di Stati protestanti che sostenevano l'elettore palatino avversario dell'imperatore.

Il periodo che seguì alla guerra dei Trent'anni vide invece il consolidamento delle istituzioni gesuitiche, di pari passo con la ripresa del cattolicesimo renano e un generale rafforzamento dell'area alsaziana come frontiera della cattolicità, in cui la politica antiprotestante di Luigi XIV contribuì alla separazione radicale tra le confessioni, con insistenti pressioni politiche, l'invio di missionari e la riconsegna della cattedrale strasburghese alle autorità cattoliche nel 1681, a suggello anche della riconquista francese della città. Le conseguenze di questi eventi sul progetto pedagogico riformato ebbero come effetto la perdita del "monopolio" dell'istruzione, che non si tradusse nello stimolo all'emulazione, bensì in un abbassamento del livello culturale (pur in un quadro di complessiva diminuzione del tasso di iscrizione universitaria misurabile su scala europea).

Il Settecento si aprì con il trasferimento dell'Università di Molsheim a Strasburgo, con cui il re di Francia, dopo la revoca dell'editto di Nantes, intese ristabilire l'unità di fede della città nel segno del cattolicesimo e trasformarla nel «fulcro intellettuale del rinnovamento cattolico in Alsazia». Nel giro di breve tempo, il

centro della regione venne a disporre di istituzioni educative cattoliche di alto livello in grado di competere con quelle realizzate già da tempo dalle autorità protestanti: pertanto, «il nodo educativo confessionale d'ora in avanti si sarebbe dovuto sciogliere all'interno delle mura cittadine».

Nella seconda metà del secolo si registrò una nuova ripresa delle istituzioni scolastiche riformate, mentre in ambito cattolico alla soppressione della Compagnia di Gesù, fino a quel momento la principale responsabile della gestione delle strategie educative in ambito cattolico, si accompagnò un aumento del numero dei secolari inseriti in una rete scolastica più articolata sul territorio, più attenta alle aree rurali, che ebbe come effetto un deciso incremento del tasso di alfabetizzazione. Ormai i tempi diventarono maturi per una differente gestione dello scontro religioso, per cui l'università era «il luogo in cui si realizzava la tregua confessionale», tanto che, in seguito all'espulsione dei gesuiti dall'Alsazia, germogliò perfino l'ipotesi di sostituire il collegio di Strasburgo con una scuola bi-confessionale.

Nel corso di tre secoli i legami e le influenze fra metodo educativo della Riforma e modello gesuitico fondato sulla retorica contribuirono a fare dell'esperienza alsaziana un laboratorio culturale privilegiato del confronto confessionale.

MARCO FRATINI

UGO ROZZO, *La letteratura italiana negli "Indici" del Cinquecento*, Udine, Forum («Libri e Biblioteche», 15), 2005, pp. 327.

La costituzione *Inter multiplices* di papa Innocenzo VIII del 1487 rappresenta la nascita ufficiale della censura preventiva sui libri a stampa, alla quale si affiancava la concessione dell'*imprimatur* riservata ai testi ritenuti non contrari alla fede cattolica. Tuttavia, queste disposizioni non riguardarono inizialmente le opere a carattere letterario, classiche e contemporanee. Esse furono invece incluse per la prima volta in modo massiccio negli *Indici* dei libri proibiti con il primo *Indice universale* di Paolo IV nel 1559, facendo seguito ad un dibattito che aveva precedentemente coinvolto, fra gli altri, Giovanni Della Casa, Pier Paolo Vergerio, Antonio Guevara, Cornelio Agrippa. Fino a quel momento, infatti, ben prima degli anni Quaranta, non erano comunque mancati interventi di censura e di sequestro di testi letterari che venivano ritenuti osceni o licenziosi (bollati come «opere dishoneste et de mala natura»; «contra i buoni costumi e contra la dottrina e l'honor di Dio»), an-

che se erano stati attuati soltanto da parte delle autorità civili. Tuttavia, mentre il riferimento alle oscenità non comparve più nell'Indice del '59, furono inserite nella lista dei libri proibiti le opere di numerosi autori illustri, italiani e stranieri: da Dante, Petrarca e Boccaccio, ad Aretino, Machiavelli, Della Casa, Rabelais.

La presa di coscienza che anche le opere letterarie (e non solo quelle teologiche) contenessero accenni che potevano in qualche modo mettere in dubbio l'autorità della Chiesa di Roma in materia di fede e che pertanto fossero anch'esse pericolose per i fedeli, si misura, per esempio, nella parole di Michele Ghislieri, Primo commissario dell'Inquisizione e futuro papa Pio V. Nel 1557 questi riteneva che «proibire Orlando, Orlandino, Cento novelle et simili altri libri più preso daressimo da ridere che altrimenti, perché simili libri non si leggono come cose a qual si habbi da credere, ma come fabule», mentre cinque anni più tardi intervenne presso il nunzio apostolico a Venezia per far sopprimere da un'edizione del *Decameron*, che stava per andare in stampa, tutte le novelle contro la "religione". Un ulteriore incremento alla lista delle opere letterarie finite all'Indice si riscontra nell'elenco pubblicato dal Maestro del Sacro Palazzo su approvazione di Papa Gregorio XIII nel 1574, in cui addirittura si faceva riferimento alla proibizione di interi generi letterari, che venivano ritenuti più pericolosi perfino degli scritti dei riformatori d'oltralpe, poiché «questi erano i libri che tutti leggevano e, a fronte della difficoltà di procurarsi e di interpretare complicati e faticosi testi dottrinali, queste novelle, rime veicolavano storie facili da capire e, spesso, insieme valutazioni poco edificanti, irridenti o anche apertamente eterodosse sul mondo e i valori religiosi tradizionali».

La ricostruzione delle vicende che portarono all'inserimento delle opere a carattere letterario nelle liste dei libri proibiti sono al centro del libro di Ugo Rozzo, che propone cinque riflessioni sul tema, a partire dall'arricchimento e la revisione di suoi precedenti contributi pubblicati in altre sedi.

Le ricerche sulla censura e sulla pubblicazione degli Indici dei libri proibiti fiorite in tempi recenti hanno contribuito a chiarire vari aspetti del problema, dal procedimento censorio ai conflitti fra le Congregazioni romane del Santo Uffizio e dell'Indice e il Maestro del Sacro Palazzo. Il particolare interesse di questo lavoro risiede però nell'attenzione riservata al tema dell'espurgazione dei testi letterari, espressa già in una annotazione contenuta nell'Indice di Paolo IV, con la definizione di una categoria di opere che «si potevano lasciar circolare eliminando o comunque rendendo illeggibili certe parti del testo». In proposito, appare particolarmente interessante l'osservazione secondo cui «questa operazione di espurgazione non si limitò a togliere (cancellando, tagliando, imbiancando, incollando), ma arrivò a modificare, manipolare i messaggi, che dunque nelle ristampe tornavano a circolare,

ma dicendo cose spesso molto diverse, o anche opposte a quelle scritte in origine dall'autore».

Di questa grande «operazione di rilettura e riscrittura, esattamente contraria a quel restauro filologico dei testi che era stato codificato e praticato dai grandi umanisti italiani», Rozzo ricostruisce alcune vicende esemplari, a partire dal confronto fra differenti edizioni, come nei casi dell'apparente "infezione" luterana delle *Novelle* di Matteo Bandello, delle riedizioni "rivedute e corrette" degli *Hecatommithi* di Giovan Battista Giraldi Cinzio, dell'espurgazione delle tracce erasmiane nei *Dialogi piacevoli* di Nicolò Franco.

Il primo caso clamoroso di "pulizia" del testo riguarda il *Canzoniere* dei Petrarca, riedito nel 1536 a Venezia a cura del minore osservante Girolamo Malipiero, che apportò modifiche (spesso sostanziali) all'80% circa del testo. Ne scaturì insomma un *Petrarcha spirituale* (questo il nuovo titolo dell'opera di cui il frate si proponeva in pratica come «nuovo autore»). Lo scopo dichiarato dell'operazione – in questo caso autonoma rispetto alle autorità ecclesiastiche, delle quali precorre lo zelo censorio – a parte la necessità di purificare un testo sconveniente (che rischiava di «offendere il buon lettore»), era quello di salvare l'anima del Petrarca, che nel proemio veniva presentato come preoccupato per il proprio ingresso in Paradiso.

In altri casi, invece, furono gli autori stessi a voler apportare modifiche alla propria opera, come Giovan Battista Gelli, il quale nel 1562 si dichiarò disponibile ad eliminare dal testo dei *Capricci del bottaio* tutto ciò che fosse risultato censurabile da parte della Chiesa; la morte, tuttavia, lo colse l'anno seguente e pertanto l'opera fu posta all'Indice nel 1564 con l'indicazione "da espurgare".

I confini di questa grande operazione di espurgazione dei testi letterari non sono ancora chiari e non si sa ancora quanti siano effettivamente stati questi interventi correttivi, spesso allora non dichiarati e talvolta ancora oggi non noti alla critica storica e letteraria. Pertanto, la situazione è tale da «gettare un'ombra di sospetto preventivo su tutte le ristampe di testi letterari, soprattutto della prima metà del Cinquecento, avvenute dopo il 1560 (e comunque, quasi sempre, dopo la morte dell'autore di quella certa opera)», e l'influenza di questo processo nel seguito della storia culturale, politica e religiosa italiana «probabilmente è stata più dirompente di quanto ora sappiamo».

MARCO FRATINI

Maurizio Sangalli (a cura di), *Pastori pope preti rabbini. La formazione del ministro di culto in Europa (secoli XVI-XIX)*, Roma, Carocci, 2005, pp. 265.

Il volume contiene gli atti del Convegno internazionale di studi, tenutosi a Montalcino, dal 24 al 28 febbraio 2004 e organizzato dal Centro Nazionale di studi per la storia del clero e dei seminari di Siena. Gli undici contributi in tre lingue diverse (italiano, francese, inglese) contenuti nel volume mettono in risalto l'aspetto internazionale dell'iniziativa. In una prospettiva confessionale, tutte le principali chiese cristiane (anglicane, cattolica romana e cattolica di rito orientale, ortodosse, luterane e riformate) sono rappresentate nell'ampio spettro delle ricerche riassunte nella pubblicazione curata da Maurizio Sangalli. La cura editoriale del volume è davvero esemplare, l'indice dei luoghi e dei personaggi facilita notevolmente la consultazione dell'opera. L'argomento degli studi raccolti dal Curatore, vale a dire la formazione dei ministri di culto, è presentato, per la prima volta in Italia, in una prospettiva interconfessionale e internazionale.

L'ambito valdese è rappresentato nel volume dal saggio di Fulvio Ferrario, *La Scuola Teologica di Firenze e la formazione dei pastori valdesi nella seconda metà dell'Ottocento* (pp. 185-206). Il contributo di Ferrario si distingue per la sua solidità metodologica e per un approccio che coniuga sapientemente l'analisi delle fonti d'archivio con la storia del pensiero cristiano. La prima parte del saggio descrive sinteticamente il clima intellettuale e spirituale nelle chiese valdesi dopo le Lettere Patenti del 1848 e quindi nel corso della seconda metà dell'Ottocento. La seconda parte è composta di tre brevi "ritratti intellettuali" dei fondatori della Scuola di Firenze: Paolo Geymonat, Augusto Revel ed Emilo Comba. Dal saggio emerge la visione di una scuola teologica, da un lato profondamente radicata nel pensiero teologico e filosofico del protestantesimo europeo, dall'altro invece intenta a formare pastori evangelici in grado di dialogare efficacemente sia con l'intellighenzia cattolica dell'epoca, sia con i contadini della Pianura Padana e della Sicilia.

Nonostante lo studio di Ferrario, nel volume si avverte la mancanza di un saggio, almeno di livello introduttivo, dedicato alla formazione dei pastori valdesi nella seconda metà del Cinquecento e nel Seicento. Gli archivi dell'Accademia e della Compagnia dei Pastori di Ginevra offrono a questo proposito una mole di materiale ancora da esplorare.

Il termine «rabbini» usato nel titolo del volume, dopo la lettura di tutti i contributi, appare piuttosto pretenzioso. Il saggio di Roberto Della Rocca è un'introduzione allo studio della Bibbia ebraica col metodo rabbinico; il contenuto non sembra tuttavia sufficientemente pertinente all'argomento del volume.

Il curatore del volume ricorda inoltre nella prefazione (p. 12) l'intervento di Khaled Fouad Allam, dedicato alla cultura musulmana in Europa e non facente parte dell'edizione a stampa. Nel volume, infatti, non vi sono particolari tracce del confronto con il pensiero dell'islam. Procopio Lototskyj, nel suo pregevole contributo dal titolo *La formazione dei sacerdoti nell'Ordine basiliano nel contesto storico-culturale dei XVI-XIX secolo* (pp. 236-251), menziona in modo marginale (p. 239) «l'espansione dei tartari nel XII secolo» sui territori dell'Ucraina e della Polonia orientale come fattore di stagnazione del cristianesimo orientale nel Cinquecento. Limitare il campo di riflessione allo stretto ambito delle confessioni cristiane avrebbe reso questo prezioso volume ancora più coerente dal punto di vista metodologico.

PAWEL GAJEWSKI

HUBERT WOLF, *Storia dell'Indice. Il Vaticano e i libri proibiti*, Roma, Donzelli («Saggi. Storia e scienze sociali»), 2006, pp. VI-278.

Se i retroscena dei dibattiti romani relativi ai singoli procedimenti censori del Cinquecento non sono chiari, data la frammentazione delle competenze in materia e i vari tentativi di decentramento, la recente possibilità di consultazione degli archivi delle congregazioni dell'Inquisizione e dell'Indice hanno permesso l'ideazione di un progetto, coordinato da Hubert Wolf, di un sistematica repertoriazione di tutta la documentazione relativa alla censura libraria dal 1542 al 1966, delle sedute delle due congregazioni, delle biografie dei loro partecipanti, delle liste e delle relazioni di tutti i libri esaminati, e di tutte le decisioni scritte prese a Roma nell'ambito della censura.

Riassunta la storia della censura in età moderna nel primo capitolo, il secondo spiega nel dettaglio (e con l'ausilio di schemi grafici) il complesso meccanismo che portava dalla denuncia all'eventuale proibizione di un libro e le svariate tipologie documentarie prodotte dagli organismi deputati a svolgere tali funzioni.

Nel presente libro è raccolta una prima serie di ricerche volte alla ricostruzione di singoli casi di censura contro libri nel corso dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, che, a parte uno, sono tutti di autori tedeschi.

Spesso si tratta di procedimenti che non giunsero a condanne e pertanto erano finora sconosciuti, come nel caso del manuale di buone maniere intitolato *Sui rap-*

porti con le persone di Adolph von Knigge (1788), ora svelato dal ritrovamento delle relazioni richieste a due consultori del Sant'Uffizio che diedero pareri differenti. A volte infatti la documentazione permette di addentrarsi nelle maglie degli organismi inquisitoriali e di portare alla luce l'esistenza di differenti orientamenti culturali al loro interno, come nel caso del processo contro la poderosa ricostruzione storica di Leopold von Ranke sulla *Storia dei papi*; della singolare vicenda di August Theiner, dapprima vittima e poi attento censore al servizio dell'Inquisizione; della discussione sul libro della scrittrice americana Harriet Beecher Stowe, *La capanna dello Zio Tom*; del processo postumo contro il teologo e vescovo Johann Michael Sailer; del tentativo di proibire la lettura di *Winnetou*, lettura per l'adolescenza di Karl May, denunciata da un anonimo cattolico reazionario; o ancora delle proposte per una riforma dell'Indice a partire da un processo contro l'opera storica di Franz Heinrich Reusch proprio perché dedicata alla storia dell'istituzione.

Spesso invece le soluzioni di procedimenti contro letture da proibire furono dettate da ragioni di opportunità politica, dalla necessità di salvaguardare determinate relazioni diplomatiche in tempi di contrasti internazionali, come nel caso di Johann Sebastian Drey, teologo tedesco di spicco di inizio Ottocento. Ancora ragioni politiche di rapporti con l'Austria del cancelliere Metternich furono all'origine della proibizione di opere del poeta Heinrich Heine, esponente della corrente libertaria denominata Giovane Germania; infine nel caso della discussione sulla possibilità di mettere all'Indice il *Mein Kampf* di Adolf Hitler, rimasta irrisolta poiché avrebbe rappresentato una denuncia contro l'espressione della legittima autorità politica del cancelliere tedesco.

MARCO FRATINI

CARLO PAPINI – GIORGIO TOURN, *Claudiana 1855-2005. 150 anni di presenza evangelica nella cultura italiana*, Torino, Claudiana, 2005, pp. 258.

SARA TOURN – CARLO PAPINI, *Claudiana 1855-2005. Catalogo storico*, Torino, Claudiana, 2005, pp. 468.

Le due pubblicazioni, unite dal comune titolo *Claudiana 1855-2005*, sono un tentativo, abbastanza riuscito, di ricostruire la storia di questa casa editrice.

Il libro, *Claudiana 1855-2005. 150 anni di presenza evangelica nella cultura italiana* è un buon esempio di divulgazione storica. L'obiettivo del saggio, secondo

l'affermazione di Carlo Papini, direttore della Claudiana dal 1965 al 1998, è «di ricuperare il "clima" in cui hanno faticosamente operato i nostri predecessori, le finalità da loro perseguite, le battaglie ideali combattute» (p. 9). Il testo del libro è stato suddiviso in due parti: dalla fondazione fino al 1955, scritta da Papini; dal 1955 al 2005, redatta da Tourn. Nella prima parte del volume Papini fa un ampio uso dei verbali del Comitato direttivo, dei suoi rapporti a stampa, indirizzati soprattutto ai sostenitori inglesi legati alla «Italian Evangelical Pubblication Society», costola italiana della «London Religious Tract Society».

L'approccio di Tourn è invece basato sull'esame delle relazioni e degli atti sinodali. Il criterio cronologico è dominante nell'organizzazione di tutto il materiale. Così Papini divide la sua ricostruzione storica in quattro periodi, legati agli spostamenti della sede legale e operativa: il primo periodo torinese (1856-1961), il primo periodo fiorentino (1862-1889), il secondo periodo fiorentino (1891-1925), il primo periodo di Torre Pellice (1926-1955). Un criterio cronologico diverso da quello di Papini adotta Tourn, dividendo la storia recente della Claudiana in cinque fasi: il secondo periodo di Torre Pellice fino al trasferimento a Torino (1955-1965); le frontiere teologiche e politiche tracciate dagli eventi del 1968 (1965-1975); l'inserimento della Claudiana nell'ampio quadro della cultura protestante europea e mondiale (1975-1980), il consolidamento aziendale ed editoriale (1980-1993), la riorganizzazione della Claudiana, dall'accorpamento delle librerie all'editrice fino alla trasformazione in una «società a responsabilità limitata» (1993-2004). Oltre alla scorrevolezza del testo, caratteristica di Tourn, sono apprezzabili gli inserti nel testo che presentano le principali collane dell'editrice. L'impaginazione adottata per queste preziose schede informative è la stessa che normalmente è usata per le citazioni estese (caratteri più piccoli, margini più larghi), il che inizialmente può creare qualche difficoltà di lettura.

Completano il volume la postfazione di Manuel Kromer, attuale direttore della Claudiana, e quattro elenchi cronologici: segretari e direttori, presidenti della Commissione delle pubblicazioni, presidenti del Comitato librerie e presidente del Comitato di gestione. Manca tuttavia un quadro sintetico dei principali eventi legati alla storia della Claudiana e dell'evangelismo italiano. Si tratta ovviamente di un dettaglio che, tuttavia, sarebbe un arricchimento di questo già prezioso volume.

Il libro *Claudiana 1855-2005. 150 anni di presenza evangelica nella cultura italiana* apre indubbiamente numerose piste di ricerca. La principale di queste riguarda i percorsi teologici dell'evangelismo italiano negli anni 1855-2005, dato che i 150° anniversario della Claudiana coincide anche con l'anniversario della fondazione della Facoltà valdese di teologia. Alcuni indizi preziosi sull'argomento si trovano già nel libro: la «questione sociale» (pp 150-158), il modernismo (pp. 86-99),

la collaborazione di Giovanni Miegge con la Claudiana (pp. 178-180); il caso Fernando Belo e del volume dedicato a una lettura politica del vangelo (pp. 212-213). Gli altri indizi vanno ricercati nel *Catalogo storico*.

Questo strumento, curato da Sara Tourn e Carlo Papini e menzionato più volte nel saggio appena esaminato, è, di fatto, una pubblicazione autonoma di alto valore scientifico. L'introduzione di Papini (pp. 5-39) è un insigne esempio di sintesi, nonché un'utile guida sia allo studio del catalogo sia del volume trattato in precedenza. Il catalogo stesso è suddiviso in due sezioni. La prima, che è anche la principale, presenta in chiave cronologica tutte le pubblicazioni della Claudiana, riportando anche il numero delle copie stampate e l'eventuale reperibilità della pubblicazione presso l'archivio della Claudiana, contrassegnato con la sigla «AREC». Grazie a questa sigla, durante lo studio del catalogo si può notare con soddisfazione che una parte cospicua, anzi quasi la totalità, delle pubblicazioni uscite dalle stampe della Claudiana nel secondo Ottocento e nel primo Novecento è tuttora reperibile per la consultazione presso la sede torinese dell'editrice. Questa prima sezione è completata da una breve rassegna cronologica dei periodici pubblicati dalla Claudiana. La seconda parte è composta di tre indici: degli autori, dei titoli e delle collane. La precisione della catalogazione è quindi la fruibilità di questo strumento sono notevoli; senz'altro una sua versione elettronica (Internet e/o CD-ROM) renderebbe la consultazione ancora più efficace.

PAWEL GAJEWSKI

VITA DELLA SOCIETÀ

Relazione del Seggio SSV sull'attività 2005-2006

per l'Assemblea ordinaria del 19 agosto 2006

Attività ordinaria

Vita della Società

Nel corso di questo anno sociale (settembre 2005 - agosto 2006) il nuovo Seggio della Società di Studi Valdesi (Susanna Peyronel, presidente; Gabriella Ballesio, vicepresidente; Vittorio Diena, cassiere; Marco Fratini, segretario; Pawel Gajewski; Daniele Jalla; Gino Lusso; e Oriana Bert e Giulio Griglio, revisori dei conti) ha dovuto affrontare alcuni punti nodali della vita della Società, in particolare per quel che riguarda le pubblicazioni e la situazione finanziaria, di cui si darà conto nella relazione del Seggio e in quella del cassiere. L'attività ordinaria è invece proseguita secondo linee già da tempo tracciate.

Soci e abbonamenti

Ad oggi la SSV conta 410 soci effettivi (di cui 65 iscritti a ruolo nella Tavola valdese), dimostrando una notevole stabilità, in continuità con gli anni passati. Il "Bollettino" della Società, oltre a tutti i soci, viene inviato a 169 abbonati (di cui 50 iscritti a ruolo nella Tavola valdese) la cura dei quali – dopo l'accordo editoriale stabilito con la Claudiana – spetta direttamente alla casa editrice. Il quadro della sua distribuzione è completato da 113 cambi con riviste storiche italiane e straniere (che vengono a incrementare il patrimonio della Biblioteca SSV) e 72 omaggi. La tiratura complessiva è quindi di circa 850 copie (comprensive di quelle date agli autori, ecc.). Di queste finiscono all'estero un centinaio di esemplari.

"La beidana", anch'essa inviata a tutti i soci, annovera inoltre 209 abbonati, 41 cambi e 41 omaggi, con una tiratura di circa 1.200 copie, una parte delle quali distribuite nelle edicole della zona.

Patrimonio culturale

Biblioteca della Società

La Biblioteca ha proseguito, come lo scorso anno, ad essere affidata per quanto riguarda la gestione del suo patrimonio librario, alla Fondazione Centro Culturale Valdese di Torre Pellice. Ciò permette di assicurare favorevoli condizioni di consultazione, garantendo un'apertura al pubblico per complessive 32 ore settimanali.

Prosegue inoltre l'attività di catalogazione informatizzata in SBN della Biblioteca della Società, con i necessari aggiornamenti sulla base delle nuove acquisizioni.

Archivio storico

La Società ha continuato a garantire per 20 ore settimanali la cura e la messa a disposizione degli studiosi del proprio Archivio storico, depositato presso l'Archivio della Tavola valdese. Nel 2006 si è conclusa la redazione dell'inventario, e l'archivio della Società si trova ora suddiviso in *Fondi di famiglie*, *di persone*, *di pastori*, *di enti*, che nel loro complesso ammontano a circa 150.

Completata l'inventariazione dei fondi archivistici pervenuti nel passato alla SSV, ora l'attenzione si concentrerà sulle nuove acquisizioni. Tra le carte pervenute, si segnala il fondo "Filippini-Bastia" donato dai figli del prof. Giorgio Peyrot e il fondo "Giorgio Vola" donato dalla vedova Brunarosa Sabatini.

Archivio fotografico

Dal 1 gennaio 2006 la Società di Studi Valdesi ha assunto per l'anno in corso la gestione dell'Archivio Fotografico in base ad una convenzione con la Fondazione Centro Culturale Valdese. Ricordiamo che una parte di questo materiale è di proprietà del CCV, che al momento della sua costituzione lo ha avuto in dotazione dai suoi due enti fondatori, la Tavola valdese e la SSV; un'altra parte è invece di

diretta proprietà della Società. La SSV ne ha assunto la cura per la catalogazione informatizzata, realizzata grazie ad un finanziamento specifico a suo tempo concesso dalla Regione Piemonte (Settore Archivi).

Per la valorizzazione dell'Archivio, la Società di Studi Valdesi ha prodotto in CD-rom un catalogo ragionato dei fondi conservati, con circa 200 immagini, testi, didascalie e note in italiano e in inglese, concepito in modo tale da rendere fruibile il prodotto ad un pubblico non limitato ai soli specialisti. Il CD-rom è uscito in luglio.

Si riscontrano anche in questo settore recenti acquisizioni: Vittorio Diena ha donato alcune lastre della famiglia Bernoulli e Daniele Jalla ha depositato il fondo di lastre di Corrado Jalla.

L'Archivio Fotografico è aperto al pubblico per la consultazione ogni venerdì mattina.

Manifestazioni

Convegni storici organizzati dalla Società di Studi Valdesi

Il 3 e il 4 settembre 2005 si è tenuto il XLV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, dal titolo *"I tribunali della fede. Continuità e discontinuità dal medioevo all'età contemporanea"* a cura di Susanna Peyronel.

La Società di Studi Valdesi si era sempre, tradizionalmente, occupata delle minoranze religiose, ma non aveva mai affrontato direttamente il tema delle istituzioni repressive. La storia dell'Inquisizione è stata più volte riscritta negli ultimi vent'anni e oggi l'Inquisizione non è più vista come un fenomeno eccezionale, ma è entrata a pieno titolo nella storia politica e sociale: dopo la storia delle vittime dell'Inquisizione, si è cominciato a fare una storia dell'istituzione. Il nostro Convegno ha proposto una riflessione sui "tribunali della fede" di lungo periodo, dalla giustizia ecclesiastica medievale, all'Inquisizione di età moderna, fino agli ultimi interventi del "tribunale della fede" in età contemporanea, senza voler tanto ripercorrere la storia di una istituzione, quanto piuttosto mettere a confronto inquisiti ed inquisitori. Si è trattato di un tentativo di valutare se l'Inquisizione romana in età moderna costituisse un mutamento epocale, sancendo una rottura con il passato, o se la giustizia della Chiesa avesse mantenuto una propria continuità anche in età moderna. Al Convegno hanno partecipato alcuni dei migliori studiosi dell'Inquisizione medievale e moderna.

Quest'anno, il 125° anniversario della SSV offre l'occasione di dedicare il suo XLVI Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia - che si terrà il 2 e 3 settembre 2006 con il titolo *Heritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*, a cura di Daniele Jalla - ad un tema che non è stato ancora oggetto di una riflessione a tutto campo: il patrimonio culturale «valdese» e la particolare concezione di patrimonio che - per iniziativa della Società, ma non solo - ha caratterizzato e caratterizza, in forma del tutto singolare, le Valli valdesi.

La Società di Studi Valdesi ha incentivato, in questi ultimi anni anche la collaborazione ad iniziative culturali con altri enti o la partecipazione ad eventi culturali o convegni organizzati da terzi.

Convegni storici del Laux.(Val Chisone)

La SSV ha collaborato al progetto di valorizzazione della storia dell'alta Val Chisone promosso dal Comune di Usseaux, con il Centro di Studi e Documentazione della Chiesa Pinerolese e l'Associazione culturale "La Valaddo". Per il terzo anno consecutivo la Società ha partecipato all'organizzazione di un convegno che si è svolto il 5 agosto 2006 a Laux, dal titolo <<*Cattolici e Valdesi. Dai conflitti alla convivenza: cattolici e riformati in Val Pragelato nel 1700*>>, coordinato da Pawel Gajewschi e Piercarlo Pazè con interventi di Ettore Peyronel, Albert De Lange e Walter Canavesio.

Gli Atti di questi convegni sono finora stati editi.

La Società è stata presente ad alcune manifestazioni culturali, quali il Terzo centenario dell'assedio di Verrua (1704-1705)>, patrocinato dalla regione Piemonte, svoltosi il 1 ottobre 2005 a Verrua, cui ha partecipato con una relazione Bruno Bellion; l'incontro delle Società culturali del Piemonte cui ha partecipato Gino Lusso; il seminario sulla conservazione del patrimonio fotografico (tenuto da Anne Cartier-Bresson) organizzato nel quadro della I Settimana della Fotografia europea a Reggio Emilia il 3 maggio 2006.

Serata pubblica della SSV

La conferenza pubblica tradizionalmente organizzata dalla SSV a Torre Pellice nella serata del giorno di apertura del Sinodo valdese e metodista, avrà luogo come d'abitudine nell'aula sinodale alle ore 21 della domenica 20 agosto 2006.

Sarà presentato e discusso, con la partecipazione del prof. Grado G. Merlo e dell'autrice, il libro di Marina Benedetti *Il santo bottino. Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*, pubblicato dalla Claudiana nella collana della Società (n. 24),

Presentazione di libri

Sono stati presentati i volumi della collana storica della SSV pubblicati nel 2005: a Pinerolo, in collaborazione con l'Associazione Nazionale Alpini, la biografia di Samuele Montalbano dal titolo *Ermanno Rostan. Cappellano militare valdese, 1940-1943*, con la partecipazione di Ettore Serafino e Giorgio Rochat; a Torino il volume che raccoglie gli Atti del XLIII Convegno storico tenutosi nel 2003 sullo scrittore novecentesco Piero Jahier dal titolo: *Piero Jahier, uno scrittore protestante*?, con Franco Contorbia e Angelo d'Orsi.

Nel corso dell'autunno saranno inoltre presentati gli Atti del XLV Convegno storico tenutosi nell'anno 2004 sul tema "*Libri, biblioteche e cultura nelle Valli valdesi in età moderna*", che sono stati editi a cura di Marco Fratini.

Passeggiata storica "Sui passi di Edmondo de Amicis"

In collaborazione con il Comune di Torre Pellice e il Collegio Valdese, la SSV organizza una passeggiata storico-letteraria con letture dei brani riguardanti la "Ginevra italiana" tratti la libro di Edmondo de *Amicis Alle porte d'Italia*, prima di una serie di iniziative annuali che ricorderanno le visite dello scrittore alle Valli. La giornata, prevista per sabato 9 settembre 2006, comprenderà una conferenza di Maria Rosa Masoero (Università di Torino) e una serata teatrale.

Mostra "L'art du Mola"

La SSV ha collaborato con l'Assessorato alla Cultura di Torre Pellice per l'esposizione *L'art du Mola. Sculture su tessuto delle popolazioni amerinde Cuna di Colombia e Panama dai Musei de La Roque d'Anthéron*, allestita presso la Civica Galleria d'Arte contemporanea "Filippo Scroppo" nell'ambito del progetto di scambi culturali con questo comune provenzale di origine valdese.

Pubblicazioni

Il Seggio ha affrontato il problema delle pubblicazioni della Società, che costituiscono una delle voci più importanti delle nostre attività e che hanno riscontrato in questi ultimi tempi problemi organizzativi e crisi di collaborazioni.

Bollettino

Il Bollettino, in particolare, che è da sempre lo strumento più diffuso e continuo della presenza della Società nella realtà culturale italiana anche esterna al mondo protestante, tra gli studiosi e gli accademici italiani, con una tiratura media di 850 copie, ha impegnato il Seggio in una discussione approfondita.

Ci sembra che sia uno strumento da rinnovare in parte e in parte da rivitalizzare con nuove forze, poiché in questi ultimi tempi ha eccessivamente gravato in particolare sul coordinatore di redazione, Marco Fratini.

La redazione del Bollettino è stata ampiamente coinvolta nella discussione e si è ridiscusso il Comitato scientifico, che con la perdita di Giorgio Spini e di Attilio Agnoletto, richiede forze nuove. È stato chiesto a Marina Benedetti di entrare nel Comitato, proposta che è stata accettata. Si pensa di proporre una collaborazione più stretta anche a Gabriel Audisio e a Philippe Joutard.

Nel 2006 sono usciti due volumi, il n. 197 (datato dicembre 2005, a carattere miscellaneo) ed il n. 198 (datato giugno 2006, contenente gli Atti del Convegno del 2004, corrispondente al n. 25 della Collana storica).

La beidana

“La beidana”, semestrale “cultura e storia nelle Valli valdesi”, prevede l’uscita di tre fascicoli: n. 55 (maggio, miscellaneo), 56 (settembre, numero monografico dedicato alla costruzione del secondo centenario della costruzione del tempio valdese di Luserna San Giovanni, in epoca napoleonica) e 57 (novembre, numero monografico dedicato ai pittori Paolo Paschetto e Filippo Scroppo e l’arte contemporanea nelle Valli Valdesi).

Opuscolo in occasione del 17 febbraio

Il tradizionale opuscolo edito in occasione del 17 febbraio, anniversario delle "Lettere Patenti" di Carlo Alberto del 1848, è stato affidato per l'anno 2006 a Bruno Bellion, con il titolo "*Una festa disciplinata. Storia della festa valdese del 15 agosto*".

Collana storica

Per la "collana storica" che la SSV pubblica presso l'editrice "Claudiana", nel 2006 sono stati pubblicati due volumi: Marina Benedetti "*Il santo bottino. Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*" (Collana storica n. 24) e gli Atti del XLV Convegno storico tenutosi nell'anno 2004 "*Libri, biblioteche e cultura nelle Valli valdesi in età moderna*" a cura di Marco Fratini (Collana storica, n. 25, che corrisponde al n. 198 del Bollettino).

Progetti speciali

Sito Web

Il Seggio ha affrontato anche un problema diventato oramai cruciale, in relazione soprattutto a quanto verrà esposto nella relazione finanziaria: il problema della visibilità della Società attraverso ogni possibile strumento informatico.

Pertanto, dall'agosto 2006, è già attiva la home-page del suo sito web all'indirizzo www.studivaldesi.org. Il sito è in fase di costruzione, e sarà presentato in occasione del Convegno 2006 sul patrimonio culturale valdese.

Bibliografia valdese su Internet

Il Seggio prosegue unitamente al Centro Culturale il finanziamento del progetto "Bibliografia valdese" avvalendosi della collaborazione di Albert de Lange e della Johannes a Lasco-Bibliothek di Emden.

La bibliografia, che ha quattro indirizzi corrispondenti ad altrettante lingue:
www.bibliografia-valdese.com
www.bibliographie-vaudois.com
www.waldensian-bibliography.com
www.Waldenserbibliographie.com
è preceduta da una home-page plurilingue e costituisce un sito a sé, raggiungibile anche dai motori di ricerca di Internet.

Tale progetto implica un notevole sforzo finanziario, che permetterà alle nostre istituzioni culturali di essere un punto di riferimento per tutti gli studiosi di storia valdese.

Riproduzione digitale dei principali manoscritti valdesi medioevali

Dopo aver rinunciato, almeno per il momento, al progetto forse troppo ambizioso di realizzare una mostra che avrebbe permesso di veder riuniti per la prima volta i cosiddetti "manoscritti valdesi medievali" che si trovano conservati in ben otto diverse biblioteche europee, si è scelto di procurarsi delle buone riproduzioni digitali che li rendessero più facilmente consultabili.

Attraverso un finanziamento "Otto per mille" della Tavola valdese, è stato possibile realizzare la digitalizzazione dei microfilm di Cambridge e Ginevra e l'acquisto delle *microfiches* dei manoscritti di Dublino, che a loro volta sono state riprodotte su supporto digitale.

Il tal modo è possibile mettere a disposizione degli studiosi l'intero *corpus*, unitamente ai testi antichi a stampa, già digitalizzati nell'anno precedente.

IL SEGGIO 2005-2006.

INDICE

Finito di stampare il 14 maggio 2007 - Stampatre, Torino